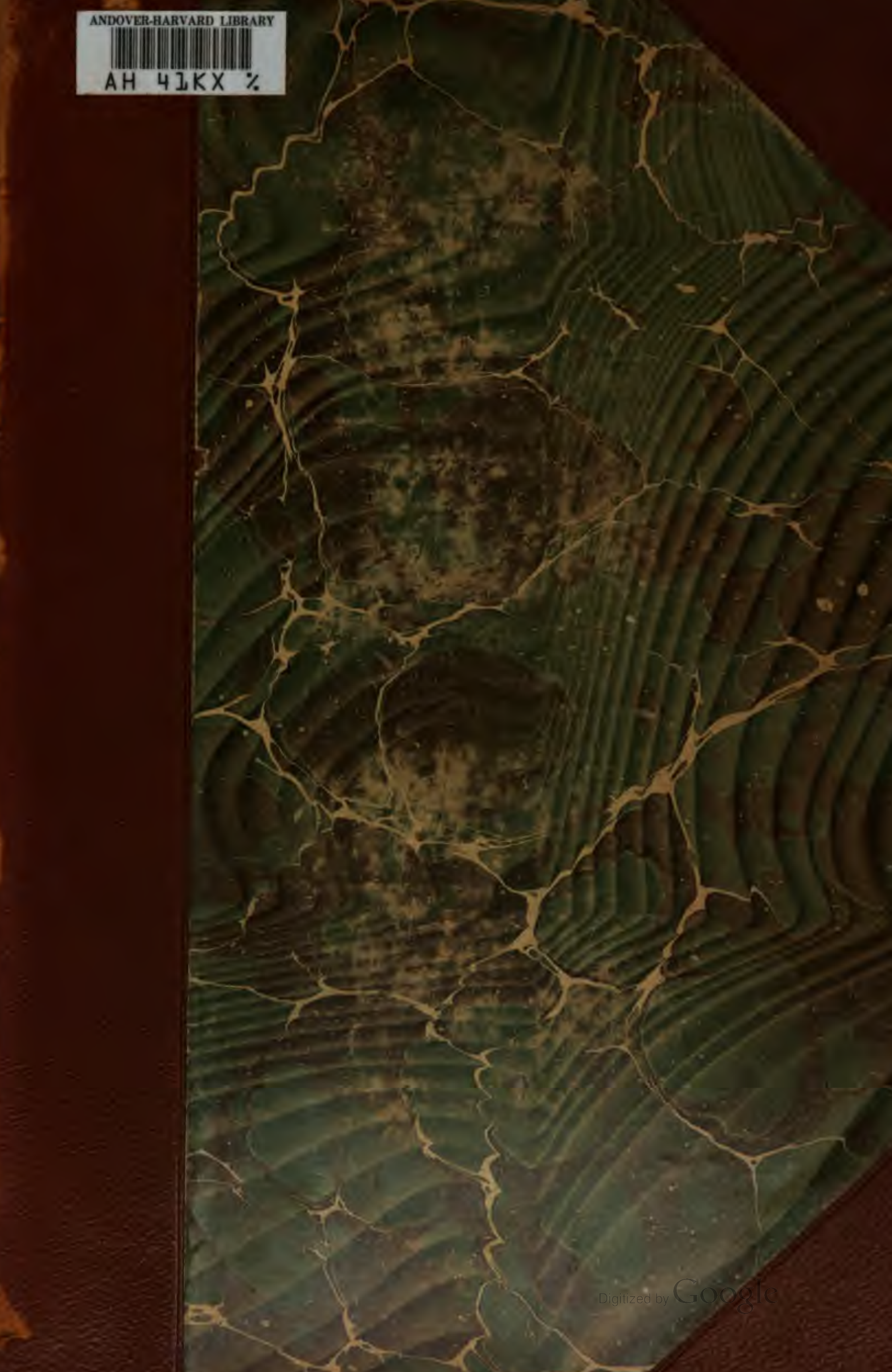

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 41KX %

DAS GESETZESFREIE EVANGELIUM DES PAULUS

NACH SEINEM WERDEGANG DARGESTELLT

VON

D. PAUL FEINE

ORD. PROF. DER EVANGEL. THEOL. IN WIEN



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

Divinity School

WEIMAR. - HOF-BUCHDRUCKEREI.

Der hochwürdigen

k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien

als Zeichen der Dankbarkeit

für die ihm verliehene Doctorwürde

gewidmet

vom Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Abkürzungen.

LC	=	Literarisches Centralblatt.
ThLBl	=	Theologisches Literaturblatt.
ThLB	=	Theologischer Litteratur-Bericht.
StKr	=	Theologische Studien und Kritiken.
JprTh	=	Jahrbücher für protestantische Theologie.
ZwTh	=	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
ZhTh	=	(Illgen's) Zeitschrift für historische Theologie.
RprThK	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
BFchTh	=	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Die LXX wird citiert nach der Ausgabe von H. B. Swete, 3 Bände, Bd. 1 und 2 in der 2. Auflage.

Einleitung.

Es ist eine der wunderbarsten Thatsachen der Heilsgeschichte, dass es Gott gefallen hat, einen pharisäischen Zeloten zum ersten Apostel der Heiden und zum siegreichen Verteidiger des Rechtes der gesetzesfreien Predigt des Evangeliums zu machen. Der Pharisäismus hatte das Grundverhältnis aller Religion, die Abhängigkeit des Menschen von Gott, zu einem juristischen Vertragsverhältnis zweier Teile verkehrt; Paulus, der Apostel, weiss, dass er nicht durch eigenes Wollen und Laufen, sondern durch Gottes Gnade ist, was er ist. Der Geist strenger Gesetzlichkeit durchwaltet den Pharisäismus. „Sie thun sich etwas zu gute auf die genaue Auslegung des väterlichen Gesetzes"; für den gläubigen Paulus ist Christus das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit. Die Heiligkeit zu erwerben, indem alles Thun bis auf Tag und Stunde in streng satzungsmässiger Weise verlief und alles Profane ängstlich ferngehalten wurde, war das Streben des Pharisäismus; dem Apostel ist alles, was mit diesem Erdenleben in Zusammenhang steht, nur so weit heilig, als es von der Kraft des in dieser Welt ausser Christus nicht heimischen Gottesgeistes getragen und durchwaltet ist. Der Pharisäismus ersehnte das Kommen des national-jüdischen Messias, eng partikularistisch war seine Hoffnung; der Christus der paulinischen Verkündigung hat alle Schranken des Volkstums, des Standes, des Geschlechts abgestreift, es ist der Christus, der Geist ist. In allen entscheidenden Punkten ist bei Paulus der Pharisäismus in die gegenteilige Anschauung umgeschlagen.

So ist es denn eins der interessantesten, aber auch eins der schwierigsten Probleme, in das Verständnis des christlichen Bewusstseinsinhaltes dieser Persönlichkeit einzudringen.

Noch keineswegs herrscht unter den Heutigen Einheitlichkeit der Auffassung über den Werdeprozess dieses Evangeliums und über die Frage, wo der Schwerpunkt des Inhaltes dieses Evangeliums zu suchen sei. Es wird darüber gestritten, ob die paulinische Theologie als Widerschein der Glorie des ihm erschienenen Christus, als Niederschlag jener als ein völlig Neues in sein Leben tretenden religiösen Erfahrung oder auf immanentem Wege als das Ergebnis folgerichtigen Denkens auf grund von bestimmten religiösen Vorstellungskomplexen und gewissen geschichtlichen Thatsachen verstanden werden muss; ob sich in den seiner Bekehrung unmittelbar folgenden Jahren in seinem Geiste sein Heidenevangelium gestaltet und begründet habe oder ob seit seiner Bekehrung wohl die Grundrichtung seiner evangelischen Verkündigung festgestanden, diese aber ihre formelle Ausbildung erst in den Zeiten des Kampfes mit dem Judenchristentum gefunden habe; ja auch das ist streitig und gerade seit den letzten Jahren wieder Gegenstand lebhafter Erörterungen, ob Paulus von Anfang an Heidenapostel gewesen sei, ob nicht vielmehr er geradeso wie die andern Apostel als Judenmissionar gewirkt habe und erst durch die Entwicklung seines Missionswerkes Heidenapostel geworden sei und allmählich sein gesetzesfreies Evangelium gewonnen habe.

Schon längst hat namentlich B. Weiss (Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament [1]1886, [3]1897 und Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments [1]1868, [6]1895) die Anschauung vertreten, dass Paulus im Beginn seiner Verkündigung sich vielfach an die Lehranschauungen und Lehrformen innerhalb der urchristlichen Kreise angeschlossen habe und erst, seit ihn seine Berufswege immer ausschliesslicher in das Gebiet der Heidenmission einführten, sein ihm eigentümliches Heidenevangelium ausgebildet habe.[1])

Neuerdings ist diese Frage energisch von C. Clemen aufgenommen worden. Er hat (Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs neue untersucht 1893. Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894. StKr 1897 S. 219—270) in Verbindung mit einer aus vielen Fäden zusammengewobenen Hypothese

[1]) Eine ähnliche Stellung nehmen ein Sabatier, L'apôtre Paul, Strassbourg-Paris [1]1870, Paris [3]1896 und W. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, BFchTh 2. Jahrgang 1898, 2. Heft.

über die Chronologie des apostolischen Zeitalters und der paulinischen Briefe den Paulinismus als nur sehr allmählich gewordenes Entwicklungsprodukt verstehen wollen.

Seit der Zeit haben sich die Äusserungen über das bezeichnete Problem gemehrt. Direkt zu CLEMEN hat Stellung genommen J. WEISS („Paulinische Probleme" StKr 1895, S. 252 bis 296, über die Lehraufstellungen der paulinischen Briefe S. 284 bis 296). Eine im Einzelnen verschiedene Entwicklung der Gesetzeslehre tragen vor KÜHL („Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre" StKr 1894 S. 120—146) und SIEFFERT („Die Entwicklungslienie der paulinischen Gesetzeslehre nach den vier Hauptbriefen des Apostels", Theologische Studien, B. WEISS dargebracht. 1897, S. 322—357). Einzelne Lehrpunkte im entwicklungsgeschichtlichen Sinn behandeln auch TEICHMANN (Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik 1896) und WERNLE (Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897). In eigentümlicher Weise hat FRANKE (in dem nachgelassenen, von CLEMEN herausgegebenen Aufsatz „Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke" StKr 1895 S. 421—470, 733—773) den Werdegang der Theologie des Paulus dargestellt. Auch HOLTZMANN hat in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, Band II, dem Entwicklungsgedanken in gewisser Weise Rechnung getragen.

Das Verdienst aber, mit voller Energie auf den Angelpunkt bei allen Untersuchungen über die Genesis des paulinischen Evangeliums hingewiesen zu haben, gebührt HOLSTEN. Die entscheidenden Anregungen, die er von BAUR erhalten hatte, brachten es mit sich, dass er in die Entstehung des Heidenevangeliums des Paulus im Gegensatz zum Judenevangelium der Urapostel einzudringen unternahm.[1]) Auf diesem Wege erschloss sich ihm die Wichtigkeit dieser Untersuchung für das Verständnis der paulinischen Theologie. In dem Aufsatz „Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des Paulinischen Evangeliums" ZwTh 1861 S. 283—284 (= Zum Evangelium des Paulus und des Petrus 1868 S. 65—114) hat er die Bekehrung des Apostels

---

[1]) Vgl. meine Recension von HOLSTEN's paulinischer Theologie. ThLBl 1898. Sp. 589—594.

genetisch zu erklären versucht.[1]) In seiner nachgelassenen Schrift „Das Evangelium des Paulus" Teil II, Paulinische theologie 1898, herausgegeben von MEHLHORN, giebt er eine Skizze der paulinischen Theologie von der Einsicht aus, dass an der Thatsache des Kreuzestodes Jesu und ihrem Verständnis als des gottgewollten Todes des Messias sich die Bekehrung des Paulus vollzogen und seine religiöse Gedankenwelt umgeformt habe.

HOLSTEN hat erstmalig den Weg historisch-psychologischer Forschung gewählt, um Einblick in die Entstehung und Ausgestaltung der paulinischen Gedankenwelt zu gewinnen. Er ist als Pfadfinder vorangegangen. Man wird gut thun, die Errungenschaft der durch ihn für die neutestamentliche Forschung gewonnenen Einsicht nicht wieder preiszugeben.

Es ist ihm freilich nicht gelungen, den Prozess der inneren Umwandlung des Paulus vom zelotischen Pharisäer zum Apostel der Heiden aufzudecken. Abgesehen davon, dass der Abstand der Zeit, die Verschiedenheit des Lebensinhaltes und die Lückenhaftigkeit des die Unterlage der Untersuchung bildenden Quellenmaterials naturgemäss Schranken für eine adaequate Erkenntnis bilden, was HOLSTEN sich nicht genügend zum Bewusstsein gebracht hat,[2]) scheinen mir hauptsächlich zwei Gründe die Anfechtbarkeit seiner Ergebnisse darzuthun. Erstens, er hat mit Bewusstsein nicht einen historischen, sondern einen dogmatischen Satz als Fundament der Untersuchung aufgestellt, da er das Ziel verfolgte, zu zeigen, dass, wie die Gegenwart durch immanente göttliche Kräfte gesetzmässig ohne Wunder sich entwickle, so auch die Vergangenheit ohne Wunder gesetzmässig durch immanente göttliche Kräfte sich gestaltet haben müsse. Nur so glaubte er, die Einheit und Notwendigkeit aller Momente seiner christlichen Gedankenwelt behaupten zu können. Damit aber hat er, und dies ist das zweite, sich selbst den Blick getrübt und sich der Möglichkeit beraubt, unbefangen zunächst den Thatbestand, um dessen Verständnis es sich handelt, festzustellen.

---

[1]) Unter dem Einfluss HOLSTEN's stehen daher auch bereits die Darstellungen der paulinischen Theologie von PFLEIDERER, Der Paulinismus [1]1873, [2]1890, Das Urchristentum 1887 und WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche [1]1886, [2]1892.

[2]) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. S. 66—88.

Die Konstruktion Holsten's leidet an dem schweren Fehler, dass sie die christliche Gedankenwelt des Paulus als logisches Gebilde betrachtet, dieselbe also einseitig als rein intellektualistisch auffasst.[1]) Holsten geht mit geschlossenen Augen an dem in unmittelbarer Frische und in reicher Fülle sprudelnden und von enthusiastischer Kraft getragenen neuen Leben des Paulus und der paulinischen Gemeinden vorüber. Es ist eine Verkehrung des paulinischen Glaubensaktes, wenn Holsten ihn so schildert: „Das zu glaubende Objekt wird zuerst Gegenstand des subjektiven Wissens . . . Der Glaube ist nicht wie das Denken und Erkennen eine ein Wissen zeugende Thätigkeit des Geistes, sondern eine empfangende, um das Wissen, das im Denken und Erkennen erzeugt ist, in das Gemüt des Ich zu leiten, aus dem Kopfe ins Herz" (paul. Theol. S. 72 f.). „Das Denken des Paulus ist immer darauf gerichtet, alles, was die *πίστις*, den Gerechtigkeitsglauben, in das Gebiet des Wollens und der That ziehen könnte, fern zu halten, um in der *πίστις* eine neue subjektive Form des religiösen Lebens gegen die *ἔργα* des alttestamentlichen, gesetzlichen Heilsprinzips festzuhalten" (S. 76). Der Glaube bei Paulus ist vielmehr eine Funktion des Herzens, welche allerdings auf das intellektuelle Gebiet hinüberreicht, aber im Gemüt des Menschen, in der religiösen Anlage, ihre Wurzel hat. Der Glaube entsteht durch die Thatsache des Ergriffenwerdens von Gott und ist Bejahung dieser That Gottes durch den Menschen. Er ist eine Erfahrung, die dem denkenden Geiste erst vermittelt werden muss und so erst eine Neugestaltung des Inhalts des Bewusstseins und des Wollens des Menschen einleitet. Und die Wirkung des *πνεῦμα* im Christen in dem Sinne, wie Paulus sie erfahren und gelehrt hat, das Überwältigtwerden von einer Macht, die als durchaus transcendent verstanden wird, die aus immanenten Ursachen nimmermehr zu begreifen wäre, hat Holsten gleichfalls nicht zu würdigen vermocht. Durch die Einwohnung des Geistes wusste sich

[1]) Bezeichnet er doch (S. 113) den Unterschied des Judentums und Christentums als solchen, dass die Offenbarung des Judentums das Nichtsein-sollende zum Inhalt habe, sich an den Willen wende, während das Christentum ein Seiendes — der Messiastod ist Sühnetod — zum Inhalt habe und sich an das Denken wende. Dadurch erhalte das christlich religiöse Leben sein unterscheidendes Gepräge, das theoretische.

Paulus als Teilhaber am göttlichen Leben, als entnommen aus der gegenwärtigen und diesseitigen Weltperiode und versetzt in das im Anbruch begriffene messianische Reich. Der Geist machte ihn zum neuen Geschöpf, nicht nur in religiöser, sondern auch in sittlicher Beziehung, denn der Geist ist identisch mit dem erhöhten Christus und versetzt den Menschen in die Lebensgemeinschaft mit diesem. In dieser Lebensgemeinschaft aber hat nichts mehr Berechtigung, nichts mehr eine Stätte, was noch die Schranken der Unvollkommenheit oder der Sünde an sich trägt.

Man kann der Meinung sein, dass Paulus die Thatsachen der christlichen Erfahrung, da er sie mit den Mitteln des Denkens und Vorstellens seiner Zeit zur Anschauung gebracht habe, nur subjektiv, nicht objektiv richtig darstelle und dass eine psychologische Untersuchung manches anders verstehen werde als eine von keinerlei kritischen Gesichtspunkten der Betrachtung geleitete naive Selbstbeurteilung: die Thatsache selbst, dass er derartiges, wie er es schildert, erfahren habe, kann nicht geleugnet werden. Dann aber sind die Grundvoraussetzungen der intellektualistischen Auffassung in ihrer Einseitigkeit fallen zu lassen.

Den Fehler der Baur-Holsten'schen Geschichtskonstruktion sucht zu vermeiden J. Müller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht, I 1898. Müller will einen Beitrag geben zur Beantwortung der „eigentlichen historischen Grundfrage“ des Christentums, der Frage nach dem Werden, der Entstehung und Entwicklung des urchristlichen religiösen Lebens in seinem naturnotwendigen Vollzuge und Betriebe (S. 4). Er erwartet von den Briefen des Paulus, dass sie in ihren Voraussetzungen und Ausführungen ein zutreffendes Bild des religiösen Bestandes der Gemeinden geben müssen (S. 35 f.). Finden wir solche Erscheinungen und und Erlebnisse in dem religiösen Leben der apostolischen Zeit, die uns fremdartig sind, so sind sie deshalb nicht zu streichen und für unwirklich und unmöglich zu erklären (S. 36). Müller macht sich klar, dass sich bestimmte Erscheinungen des urchristlichen religiösen Lebens unserm Verständnis entziehen werden. Denn selbst wenn wir uns erklärende Vorstellungen davon machen können, so fehlt doch dazu, dass sie zutreffend

sein könnten, als Garantie adäquater Erfassung das gleichartige Erleben. In diesem Falle aber haben wir uns zu hüten, sie hinwegzudeuten, sondern wir haben vielmehr die Grenzen unserer Erkenntnis zu konstatieren (S. 37 f.). Das sind Leitsätze, die es in der That ermöglichen, den neutestamentlichen Bestand zu würdigen. Müller stellt die „Fundamentalfrage“: ist das persönliche Christentum, wie es uns aus den Urkunden, in den führenden Persönlichkeiten und in den Gemeinden entgegentritt, ohne Rückgang auf göttliche Faktoren in seiner Entstehung und Entwicklung auf grund der uns bekannten Thatsachen und Gesetze des geistigen Lebens zu begreifen? und antwortet: Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass der Ursprung des Glaubens einen übernatürlichen Anstoss für seine Entstehung notwendig voraussetzt (S. 205).

Die Sätze aber, die Müller über des Paulus Theologie ausspricht, zeigen, dass er in den demjenigen Baur's und Holsten's entgegengesetzten Fehler verfallen ist. Erschien jenen der Paulinismus als Produkt eines dialektischen Prozesses des Geistes des Paulus, so will Müller in den paulinischen Briefen nicht Theologie suchen, sondern religiöse Intuition und ungebundene Reflexion. Paulus sei nicht Theoretiker, sondern Praktiker, Realpolitiker. Seine lehrhaften Darlegungen machen oft den Eindruck notgedrungener erkenntnismässiger Auseinandersetzungen mit den harten und kantigen Thatsachen des Lebens und der Geschichte. Er war kein Theolog, eher ein Theosoph, kein religiöser Lehrer, sondern ein leidenschaftlicher religiöser Agitator (S. 17 ff., 114 f.). Allein das wird seit Baur und Holsten unbestreitbar bleiben müssen, dass Paulus in ungewöhnlichem Maasse eine denkende, logische Natur war, die jede Erscheinung auf ihr inneres Wesen zurückzuführen und alle Momente des Bewusstseins zu einer widerspruchslosen Einheit zu verarbeiten trachtete.

Unsere Untersuchung unternimmt es, in das Verständnis der Erscheinung einzudringen, dass Paulus als Apostel die Schranken des zeitgenössischen Judentums durchbrochen hat, ohne dass er doch aufgehört hätte, als Jude zu denken und zu empfinden. Wir wollen in das auffallende und scheinbar aller psychologischen Erklärung spottende Phänomen einzudringen suchen, dass aus einem pharisäischen Zeloten der erste Apostel der Heiden, aus einem auf seine Gesetzestreue pochenden Juden

der Prediger des Evangeliums wurde, der über sein ganzes vorchristliches Leben das Verdammungsurteil gesprochen wusste und Freiheit von der Sünde nur in der Loslösung von der σάρξ und der Versetzung in das Element des πνεῦμα fand, der aber trotz alledem die eigentliche religiöse Grundrichtung des Alten Testaments und des Judentums als der grösste Jünger seines Meisters in seiner Theologie zur Ausgestaltung bringt. Wir verfolgen diese Entwicklung an der Hand der Gesetzeslehre des Apostels, aber unter Einbezug der zum Teil noch centraleren Lehrpunkte, weil hier eine genetische Untersuchung gewisse neue Ergebnisse verspricht und weil neuerdings vorgetragene Auffassungen des Entwicklungsganges des Paulinismus von da aus als irrig erwiesen werden können.

Dabei versuchen wir, uns der Schranken bewusst zu bleiben, welche der wissenschaftlichen Forschung hier gezogen sind. Mit der wissenschaftlichen Erkenntnis, dass alle Erscheinungen und Vorgänge im Geistesleben der Menschen auf der Verbindung bestimmter Anlagen des Verstandes mit bestimmten Eigenschaften der Phantasie, auf eigentümlichen individuellen Dispositionen der Seele zur Entstehung von Gemütsbewegungen, auf einem mannigfaltigen verwickelten Zusammenspiel äusserer Einwirkungen und innerer Prozesse beruhen und gesetzmässig verlaufen, ist doch erst das Schema gegeben, der Rahmen, in den nun erst ein Inhalt gefüllt und das Bild einer Individualität hineingezeichnet werden muss. Wer aber vermag es, alle die Fäden aufzudecken und die wirkenden Momente klarzustellen, die sich in dem Bewusstsein eines Menschen zur Einheit zusammenfügen? Wer kann die tausenderlei Ursachen, die stetigen Veränderungen im Bewusstsein eines Menschen ergründen, deren Kenntnis es allein ermöglichen würde, die Lebensäusserungen eines Individuums in ihrer inneren Notwendigkeit zu begreifen? Gewahren wir nicht bei Menschen unserer Tage, denen nach irgend einer Seite hin Genialität eignet, dass gerade das Frappierende, das Unerwartete, also scheinbar den regelmässigen Verlauf wenn nicht Durchbrechende, so doch Überragende, das individuelle Gepräge giebt? Und hier handelt es sich um einen Lebensprozess, der der Vergangenheit angehört, daher unserem heutigen Denken und Empfinden in vieler Hinsicht fremdartig entgegentritt, um Vorgänge des inneren Lebens, von

denen wir nur dürftige Zeugnisse besitzen. Wir stehen Erscheinungen gegenüber, die wir in unseren Tagen nicht in gleicher Weise wahrnehmen, zu deren richtiger Beurteilung uns also nicht alle Vorbedingungen gegeben sind.

Wir können uns nicht einverstanden erklären, wenn in einer Untersuchung über die Bekehrung des Paulus jüngst wieder Klumker, ZwTh 1898, S. 356, im Sinne Holsten's u. a. behauptet, das wissenschaftliche Erkennen erhebe einerseits gegen die Vorstellung Einspruch, dass die Entwicklung der Welt durch ein äusseres Eingreifen einer nicht weltlichen, allen irdischen Gesetzen enthobenen Ursache in die physischen Vorgänge geändert sei, das religiöse Erkennen andererseits wende sich gegen die Meinung, dass Gott durch äussere, mechanische Mittel, wie es die Christophanie des Paulus nach gewöhnlicher Ansicht wäre, in den Weltlauf eingreife, dass Gott, der die ganze Welt leitet und regiert, daneben noch als einzelne Ursache neben anderen wirksam werde. Zwar trifft diese Charakteristik nicht diejenige Auffassung von der Bekehrung des Apostels, welche uns richtig erscheint, da wir ein äusseres, mechanisches Eingreifen Gottes auch unsererseits als unserem wissenschaftlichen Erkennen widersprechend abweisen müssen. Aber es wird doch hier im Namen der Wissenschaft gefordert, dass der geistige Prozess der Bekehrung des Paulus als ein Zusammenwirken lediglich innerweltlicher Potenzen verstanden werde. Dem gegenüber ist geltend zu machen, dass die historische Untersuchung den empirisch gegebenen Thatbestand zu analysieren, auf induktivem Wege Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Geschehen in seinem kausalen Gefüge zu erfassen hat. Eine geschichtliche Erscheinung wird nur dann verstanden, wenn man sie als das mit innerer Notwendigkeit gewordene Produkt zusammenwirkender Faktoren erkennt. Stossen wir bei der Untersuchung auf Wirkungen, zu deren Erklärung ein Zusammenwirken solcher Potenzen nicht ausreicht, aus denen wir nach Analogie unserer Erfahrung geistige Vorgänge zu begreifen vermögen, treten uns Lebensäusserungen entgegen, für welche in dem Bewusstseinsinhalt der Persönlichkeit genügende Voraussetzungen fehlen, so werden wir die Grenzen unserer Erkenntnis feststellen müssen, aber gerade aus dem Bedürfnis, aus der Wirkung auf eine wirkende Ursache zu schliessen, eine jenseits

unserer Erfahrung liegende Ursache fordern. Dass dies notwendigerweise immer eine endliche, innerweltliche sein müsse, ist ein unberechtigtes Postulat. Vielmehr kommt es auf den zu erklärenden Thatbestand an. Ist dieser derart, dass er, um nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung begriffen zu werden, dazu drängt, einen unendlichen, überweltlichen Faktor anzunehmen, so hat die wissenschaftliche Forschung die Pflicht, dies festzustellen. Nur wird man sich in diesem Falle, wie J. Müller S. 200 zutreffend ausführt, jeder Näherbestimmung des in Rechnung stehenden Faktors als ausserhalb der historischen Untersuchung liegend enthalten, da die induktive Untersuchung uns zwingt, sein Vorhandensein positiv zu konstatieren, die Grenzen unserer Erkenntnis aber uns zwingen, sein Wesen nur negativ festzustellen. „Die übernatürliche Wirkung aber zu leugnen, weil ihr Wesen für die empirische Untersuchung unzugänglich ist, ist schon an sich falsch, denn die Unzugänglichkeit beweist nicht die Unmöglichkeit der Existenz, und geradezu unwissenschaftlich, wenn uns die analytische Untersuchung zwingt, sie auf grund der empirisch gewonnenen Entwicklungssituation zu postulieren".

Daher scheiden wir aus unserer Untersuchung die Frage nach dem objektiven Hergang der Bekehrung des Apostels aus und beschränken uns darauf, den empirischen Bestand seines Personlebens vor und nach der Bekehrung zu ermitteln und dann auf dieser Basis in den inneren Vorgang der Umwandlung einzudringen. Wir werden die Entstehung und den Verlauf dieses geistigen Prozesses verfolgen, soweit er uns verfolgbar erscheint, auf Hypothesen aber über dasjenige, was jenseits der Grenzen unseres Erkennens liegt, verzichten.

In methodischer Hinsicht schicken wir noch voraus, dass wir uns fast ausschliesslich auf das Material der paulinischen Briefe beschränken werden, doch so, dass die Pastoralbriefe als mittelbar paulinisch nur da herangezogen werden, wo sie in Übereinstimmung mit den andern Paulusbriefen stehen. Sie sind ohnedies für die Frage nach der Genesis der paulinischen Theologie von keiner Bedeutung. Auch die Gefangenschaftsbriefe treten, weil in ihnen die von uns hier verfolgten theologischen Gedanken nicht nur längst feststehen, sondern auch nicht in einer Beleuchtung vorgetragen werden, die für die

Frage nach ihrer Entstehung von Belang wäre, für uns zurück, werden aber von uns als paulinisch benutzt. Die Apostelgeschichte wird, da sie, mag man über ihre Glaubwürdigkeit wie immer denken, nur eine Quelle zweiten Ranges ist, nur da herangezogen werden, wo sie eine Stütze und Erläuterung solcher Gedanken bietet, die durch die Briefe des Apostels als paulinisch erweislich sind. So kommen wir, ohne dass wir den kritischen Standpunkt der Tübinger Schule und HOLSTEN's (Zum Evangelium des Paulus und Petrus S. 372f. und paul. Theol. S. 4) teilen, im wesentlichen wenigstens, auf das gleiche Quellenmaterial hinaus.[1]) Von I Thess. und von Phil. erkennt doch jetzt auch HOLSTEN an, dass sie keine von der Gedankenwelt der vier grossen Briefe wesentlich abweichenden Elemente enthalten. Dass wir II Thess., Kol. und Eph. auch als paulinisch betrachten und daher auch so verwenden werden, haben wir in einer biblisch-theologischen Untersuchung nicht zu begründen.

[1]) Vgl. auch die guten Bemerkungen GLOËL's (Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus 1888 S. 3ff.) über die Abgrenzung des Quellenmaterials des Paulinismus.

1. Kapitel.

Der vorchristliche Bewusstseinsinhalt des Paulus.

1. Das pharisäische Element.

Der Apostel Paulus hat in seiner vorchristlichen Zeit an dem national-religiösen Selbstgefühl der Juden vollen Anteil gehabt. Als er in Antiochia die Wahrheit seines Evangeliums gegen die Heuchelei des Petrus zu verteidigen hatte, hat er ein Wort des Petrus, das er sich aber in seinem vorchristlichen Denken durchaus aneignete, diesem entgegengehalten, um von da aus zur unerbittlichen Folgerung zu gelangen, dass das Kreuz Christi diesen vermeintlichen Vorzug über den Haufen geworfen habe: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* Gal. 2, 15. Sie gehören als Juden dem Verbande des Eigentumsvolkes Gottes an. Als ererbt von den Vätern ist ihnen dieser theokratische Adelsbrief in die Wiege gelegt worden. Als Inhaber des göttlichen Gesetzes und der göttlichen Verheissungen stehen sie religiös wie sittlich hoch über den Heiden, die, ihnen verglichen, unreine Sünder sind. Sauls eifriges Bemühen war es aber auch, sich dieses Adels würdig zu erweisen. Wenn er im Römerbrief den Juden das Zeugnis ausstellt, dass sie Eifer um Gott haben, 10, 2, dass Israel dem Gesetz der Gerechtigkeit nachgejagt sei, 9, 31, so schildert er sein eigenes Leben unter dem Gesetz. Er war nicht nur Sohn Abrahams, er hatte das Gesetz auch vor Augen, er hungerte und dürstete nach Gerechtigkeit.[1]) Denn er strebte, vor Gott *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην στῆσαι*, 10, 3[2]). Das Thun der Werke des Gesetzes

[1]) Freilich beseelte ihn damals nicht der Kindesgehorsam, dessen herrlicher Zeuge er später wurde, sondern der Gehorsam des Knechtes, den die Furcht vor Strafe, die Hoffnung auf Lohn antrieb, Gottes Willen zu erfüllen: *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλίας πάλιν εἰς φόβον*, Röm. 8, 15.

[2]) Es scheint mir an einem Mangel an notwendiger Scheidung zwischen Vorchristlichem und Christlichem in der Theologie des Apostels zu liegen,



(Lev. 18, 5, Röm. 10, 5, Gal. 3, 10) lag ihm am Herzen, das Gesetz in seinem ganzen Umfang (*ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι* Gal. 5, 3) zu beobachten fühlte er sich verpflichtet, die ethischen wie die ceremonialen und kultischen Bestimmungen (*ἡ λατρεία* Röm. 9, 4, vgl. auch Apg. 18, 18 (?); 21, 26) [1]). Er war „in Gemässheit des Gesetzes Pharisäer" Phil. 3, 5, er konnte sich auf seinen in Jerusalem allgemein bekannten Lebenswandel von Jugend auf, die ganze Zeit von Anfang an, die er dort zugebracht hatte, berufen, dass er nach der strengsten Sekte der jüdischen Religion als Pharisäer gelebt habe, Apg. 26, 4. 5, vgl. 23, 6. In Gal. 1, 13. 14 verweist er auf *τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ.* Dieser Judaismus, in dem er viele seiner jugendlichen Alters- und Volksgenossen übertraf und in dessen Bethätigung er ein übergrosser Eiferer um die väterlichen Überlieferungen seines Volkes wurde, ist nichts anderes als diejenige Form der jüdischen Religionsübung, welche im Pharisäismus ihre klassische Ausprägung erhalten hatte.

So hat denn nach den eigenen Aussagen des Apostels das Gefühl der Zuversicht und des Vertrauens seine vorchristliche Denkweise erfüllt (*πεποιθέναι, πεποίθησις* Phil. 3, 3. 4). Er hatte ein Guthaben bei Gott, denn sein Konto wies eine Summe von

---

wenn Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, [2]1896, S. 201f., die vorchristliche Bejahung der pharisäischen Auffassung des Gesetzes durch Paulus leugnet. Als *οἱ ἐξ ἐριθείας* Röm. 2, 8 erscheinen die Juden erst dem Apostel, als *ἐξ ἐριθείας* erscheint er als Christ rückschauend sich selbst in seiner Pharisäerperiode, da er unter die Kategorie des *πᾶς* 2, 1 in seiner vorchristlichen Denkweise durchaus gehört. Wohl ist es richtig, dass ein herz- und willenloses Handeln oder ein Werk, das nicht Gott zur Ehre dienen soll, auch nach der Lehre der Synagoge keine Gerechtigkeit war. Aber die pharisäische Religiosität erfasste sich, da sie auf dem vermeintlich richtig verstandenen Gesetz und der Erfüllung der diesem koordinierten *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* beruht, als gottgewolltes, also zur Ehre Gottes dienendes Thun. Dass dies ein grundlegender Irrtum sei, erkannte Paulus als Christ. Der tiefere Grund dieser Differenz der Auffassung gegenüber der Schlatter's liegt aber in einer verschiedenen Auffassung des beherrschenden Grundgedankens von Röm. 1—3, welche später zur Erörterung kommen wird.

[1]) Nicht eine trostlose Stimmung, welche aus der vergeblichen Frage nach Gerechtigkeit im Volke erwachsen ist, liegt Röm. 10, 6f. zu grunde (Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter [1]1886 S. 75), sondern diese Stelle schildert die intensive Anstrengung, welche die Gesetzesgerechtigkeit verlangte und welche Juden von dem aufrichtigen Eifer eines Saul willig auf sich nahmen, um das Kommen des Messias beschleunigen zu helfen.

Einzelposten zu seinen gunsten auf (*ἅτινα ἦν μοι κέρδη* Plural Phil. 3, 7), das Gebot Gottes an Abraham bei der Bundesschliessung und Verheissung des Segens *εὐαρέστει ἐναντίον ἐμοῦ, καὶ γίνου ἄμεμπτος* Gen. 17, 1 — Saul hatte es erfüllt, da er sich fühlte als *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος* Phil. 3, 6 [1]).

Mit einer solchen religiösen Stellung ging Hand in Hand eine Gesinnung, wie sie Röm. 2, 17—20 geschildert ist. Daher dürfte es einen tieferen psychologischen Grund haben, wenn im Neuen Testament ausser Hebr. 3, 6 und Jak. 1, 9; 4, 16 die Worte *καύχημα* (10 mal), *καύχησις* (10 mal), *καυχᾶσθαι* 32- oder 31 mal) nur in den Paulusbriefen gebraucht werden. Dieser Begriff gehört zu dem aus der Pharisäerzeit stammenden Vorstellungsmaterial des Apostels und wird vom Apostel nur öfter in einem die eigentliche Bedeutung aufhebenden Sinne gebraucht. Das jüdische Bewusstsein glaubte allen Grund zum Ruhm zu haben *ἔχει καύχημα* Röm. 4, 2, vgl. II Kor. 11, 16 — 12, 10. Phil. 3, 3—7. Triumphierend und mit der Überzeugung, den Juden in demjenigen Punkt überwunden zu haben, auf den er am meisten vertraute, fragt der Apostel nach der Darlegung des gottgeordneten Heilsweges in Christus Röm. 3, 27 den Juden *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* Erst christliche Erkenntnis ist es, dass das *καύχημα ἐν νόμῳ* Röm. 2, 23 zerbrochen ist und dass vor Gott kein Fleisch sich rühmen kann I Kor. 1, 29, Röm. 4, 2, wo *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* die Antwort des Apostels auf den V. 2 erhobenen Einwand bildet [2]).

---

[1]) Von hier aus betrachtet steht Saul in Parallele mit Hiob, von dem gesagt wird, er sei gewesen *ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος* Hiob 1, 1. 8; 2, 3, der solches von sich selber sagt 9, 15ff.; 12, 4; 13, 18ff.; 16, 18; 23, 11; 27, 5 f.; Kap. 29. 31.

[2]) Von dieser Selbstbeurteilung scheint freilich das Gefühl der Heilsunsicherheit weit abzuliegen, welches das Spätjudentum trotz allem gesetzlichen Streben nicht zu überwinden vermochte. Gerade weil der Mensch das Vertrauensverhältnis zu Gott, Gottes Erwählung und der auch den Sünder begnadigenden Erbarmung, die dem Menschen die gläubige Hingabe abnötigte, verloren hatte und sich zu Gott in einem Rechtsverhältnis stehend fühlte, welches nach den Kategorieen Leistung und Lohn, Verfehlung und Strafe beurteilt wurde, lag selbst bei dem ehrlichsten Streben und bei ausgiebiger Ausnutzung der Entsühnungsmittel die Furcht, „den Weg zum Paradiese“ nicht zu finden, nahe (vgl. Schlatter S. 30f.). Wir befinden uns aber damit einer Frage gegenüber, deren Beantwortung ganz auf subjektivem

Wie tief diese jüdische Selbstbeurteilung, die auch Verfolgungen und Anfeindungen der bittersten Art durch Volks-

Boden ruht und deren Druck weniger auf denen lastete, deren Leben wie das des Paulus in der gewissenhaftesten Erfüllung aller religiösen Gebote und Satzungen aufging, als von den Frommen in Absehung auf diejenigen empfunden wurde, die als Volksgenossen wohl Anrecht auf Errettung hätten, aber durch ihren Abfall von Gott und ihre Sünden dieselbe verscherzt zu haben scheinen. So düster und verzweiflungsvoll die Stimmung des IV Esra ist, der Verfasser ist doch überzeugt, dass er und ein kleiner Teil des Volkes wegen ihrer Werke Aufnahme in die himmlische Welt finden werden. Wohl schliesst sich der Verfasser mit dem sündigen Volk zusammen. Er klagt, es sei besser gewesen, die Erde Adam nicht zu geben, oder, wenn Gott sie ihm gegeben hatte, ihn zu hindern, dass er sündigte. „Denn was nützt es den Menschen, in der Gegenwart in Traurigkeit zu leben und nach dem Tode Strafe zu erwarten. O Adam, was hast du gethan! denn wenn du gesündigt hast, so bist nicht allein du gefallen sondern auch wir, die wir von dir gekommen sind. Denn was nützt es uns, ... dass die Herrlichkeit des Höchsten beginnen wird, diejenigen zu schützen, welche einen reinen Wandel geführt haben, wir aber auf den schlechtesten Wegen gewandelt sind?" (VII 46ff., vgl. Apocal. Bar. XLVIII 42 sq.). Oder „Schau nicht an die Sünden deines Volkes, sondern die dir dienen in Wahrheit ... sei nicht unwillig gegen die, welche schlechter als das Vieh erachtet worden sind, sondern liebe, die immer auf deine Herrlichkeit vertraut haben; denn wir und unsere Väter haben einen solchen Wandel geführt, du aber wirst um unser, der Sünder willen, barmherzig heissen ... in Wahrheit ist niemand der Geborenen, welcher nicht gottlos gehandelt hat" (VIII 26ff.). Aber solche Klage erhebt er doch nur, um für sich den Bescheid zu erhalten: „Du hast dich oft den Ungerechten gleichgestellt, den Gerechten aber niemals (der Text nach Fritzsche, Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti. Lipsiae 1871) ... du aber denke an dich und suche für deinesgleichen Ehre. Denn euch ist das Paradies geöffnet, der Baum des Lebens gepflanzt, die zukünftige Zeit bereitet, bereitet Überfluss, gebaut die Stadt, Ruhe zuerkannt, vollendet die Güte und vollendet die Weisheit" (VIII 46ff.).

Daher ist es nicht zulässig, unter dem Eindruck allgemeiner zeitgenössischer Strömungen pessimistischer Art die entgegengesetzten positiven und optimistischen Aussagen des Apostels zu entwerten. Anders stünde es, wenn Äusserungen wie Röm. 7 gegen Phil. 3 als Zeugen aufgerufen werden dürften. Aber dies ist bei dem gegenwärtigen Stand der Frage nicht angängig. Denn es wird neuerdings Wert darauf gelegt, und zwar mit gutem Grund, wie aus Holtzmann, neutest. Theol. I p. IX ersichtlich ist, dass dies Aussagen sind, die der Apostel von dem schon in seiner Erfahrung gegebenen Heilsbewusstsein aus rückschauend entwirft. Daher müssen, weil hier noch nicht abgeschätzt werden kann, wieviel von diesen Selbstbekenntnissen auf die Seite vorchristlicher Erfahrung, und wieviel auf die Seite christlicher Beurteilung fällt, Stellen wie Röm. 7 und ähnl. zunächst noch ausser Betracht bleiben.

genossen nicht auszurotten vermochte, in der Natur des Paulus haftete und wie wenig es ihm gelungen ist, das Wort, dass er in Christo und um Christi willen niemanden mehr nach dem Fleische kenne (II Kor. 5, 16), nach der Hinsicht zu verwirklichen, dass er sich innerlich von dem Bewusstsein um die Prärogativen Israels losgemacht hätte, zeigen zahlreiche Aussagen des Apostels. Namentlich der Römerbrief ist von dahingehenden Äusserungen durchzogen[1]).

Sein pharisäischer Zelotismus brachte nun Saul in erbitterten Kampf mit der jungen Christengemeinde in Jerusalem Phil. 3, 5 f. Gal. 1, 13 f. Die letztere Stelle macht es wahrscheinlich, dass sein christenfeindlicher Eifer gelegentlich einer Christenverfolgung — dies wäre dann die an den Tod des Stephanus anschliessende — erst erwacht ist[2]). Dann scheint mir aber auch der Schluss angezeigt, dass Saul bis dahin mit der Christengemeinde nicht in Berührung getreten sein wird.

Welches waren aber die treibenden Kräfte, welche einen Pharisäer zu so heftigem Kampf gegen die christgläubige Gemeinde anstacheln konnten?

Die glühende Hoffnung auf baldige Erfüllung der theokratischen und nationalen Erwartungen, auf das Kommen des Messias, war der Born, aus welchem der Pharisäismus seine Kraft schöpfte, er war es auch für die Gesetzeserfüllung Sauls. Sich selbst gerüstet zu halten, durch eine Gerechtigkeitsübung, die man sich sauer werden liess, um jederzeit dem Eintritt des Messiasreiches voll freudiger Zuversicht entgegensehen zu können, das Gerechtigkeitsstreben im Volk zu entzünden und zu fördern, um so das Kommen des Reiches zu beschleunigen, mit Leidenschaft alles zu bekämpfen, was das Volk auf falsche Bahnen leiten konnte, dazu musste sich ein pharisäischer Zelot notwendig getrieben fühlen.[3]) Trat ihm also die Verkündigung

---

[1]) Vgl. hierzu Franke, StKr 1895, S. 737 ff.

[2]) Seinen „Judaismus“ hat er in der übermässigen Verfolgung der Gemeinde erwiesen. Das starke *ἐπόρθουν* wie das unmöglich eine dauernde Thätigkeit ausdrückende *καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον*, auch V. 14, verlangen die Beschränkung der Verfolgung auf besondere Zeiten.

[3]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [2]1895 S. 201 f.: „Die Sünden und die Sünder in der Gemeinde hindern die Ankunft des Heils.“ Vgl. Pesikta 163b: Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Busse thäte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen.

entgegen: der Messias ist erschienen, so konnte er nur entweder ein begeisterter Anhänger oder ein fanatischer Verfolger desselben werden.

Nun hatte Jesu sein Messias- und Reichsideal und der damit notwendig zusammenhängende Kampf gegen das pharisäische Gerechtigkeitsideal den Hass der Führer des Volks eingetragen. Für Saul fiel der Kampf gegen das Reichsideal weg, weil die christliche Gemeinde dieses selbst erhoffte, also in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht verwirklichte und weil auch die Form, in der das Reich erwartet wurde, die jüdisch-apokalyptische war. Die Gerechtigkeitsübung der Christen bot in allen ihren positiven Äusserungen dem Pharisäer gleichfalls kaum Grund zur Beanstandung. Aber überall da, wo hellenistische Gedanken wirksam waren, war eine gewisse Lockerung in manchen Fragen der Kultus- und Gesetzesbeobachtung die natürliche Folge. Und so lag denn auch in den von Stephanus vertretenen Ideen für einen Pharisäer Grund zur Beunruhigung.

Der Bericht der Apostelgeschichte über die Verschuldung, deren Stephanus bezichtigt wurde, ist mehrdeutig. Jedenfalls fand man in seinen Anschauungen Grund zur Anklage wegen Gotteslästerung. Denn der über ihn urteilende Gerichtshof war das Synedrium. In welcher Hinsicht aber Stephanus auch Tempel und Gesetz angegriffen haben mag, diese beiden Heilsgaben Gottes machten den Hauptvorzug des Juden vor der Heidenwelt aus. Einer jüdischen Sekte, deren Bekenner sich in die Diaspora geflüchtet hatten, die Möglichkeit zu nehmen, dass sie solche Israel feindliche Ideen Heiden verkünde, lag einem eifrigen Pharisäer nicht fern. Steht doch die Partei der Pharisäer in ausschliesslichem Gegensatz zum Heidentum.[1])

Aber einen tiefer greifenden, ja den entscheidenden Anstoss enthielt die christliche Lehre von dem Sühnetod des Messias. Es darf als nach I Kor. 15, 3 feststehend betrachtet werden, dass schon die älteste Verkündigung der Christen in Jerusalem diesen Punkt enthalten hat. Denn diese Aussage erscheint so grundlegend, dass sie von Paulus schon gehört worden sein muss, als er erstmalig mit dem Christentum in Berührung kam,

[1]) Vgl. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892 S. 29, auch Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [3]II S. 396.

als Verfolger der Gemeinde.[1]) War es aber nicht eine unerträgliche Lästerung, dass der von den Christen verkündete Messias nicht nur die nationalen Träume des Volkes so gründlich entwertete, sondern sogar zu gunsten der Sünden des Volkes gestorben sein sollte? Das war und blieb das *σκάνδαλον* der Juden Gal. 5, 11; I Kor. 1, 23, vgl. Gal. 6, 12. In den Disputationen, von denen Apg. 6, 9f. weiss und in denen nach Lage der Sache[2]) hauptsächlich die Schrift gegenseitig als Wahrheitszeugin geltend gemacht worden sein wird, *εἰ παθητὸς ὁ Χριστός* Apg. 26, 23, vgl. Luk. 24, 26, wird der Satz *κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου* Deut. 21, 23 eine Rolle gespielt haben. Die Kühnheit, die dazu gehört, dies Wort für die christliche Auffassung zu verwerten (Gal. 3, 13), legt Zeugnis dafür ab, dass diese Verteidigungswaffe des Apostels eine Angriffswaffe des Pharisäers gewesen ist.

Danach hatte die Bekämpfung der Christen durch Saul in dem Eifer des gesetzestreuen Pharisäers um die national-theokratischen Vorrechte des Volkes Israel, in dem Eifer gegen die Behauptung, Jesus sei der Christ, und insonderheit in dem Ärgernis über die Lehre, Jesus sei als Messias für die Sünden des Volkes gestorben, ihren Grund.

Es ist merkwürdig, dass Paulus nach seiner Bekehrung es unterlassen hat, sich nach Jerusalem zu den Aposteln zu begeben, Gal. 1, 16. 17, um in der Unterweisung durch sie und durch Besprechung der sich ihm nun aufdrängenden heilsgeschichtlichen und religiösen Probleme innerlich zur Ruhe zu kommen und zur Verkündigung des Evangeliums befähigt zu werden. Nach seiner eignen Darstellung hat Paulus dies im vollen Bewusstsein der Ungewöhnlichkeit solcher Handlungsweise gethan. Diese Thatsache kann ich mir mit Holsten (paulin. Theologie S. 51f., vgl. Holsten, Das Evangelium des Paulus I 1880 S. 5f.) nur dadurch erklären, dass er, der doch während seiner Verfolgung der jerusalemischen Gemeinde deren Evangelium kennen gelernt hatte, wohl wusste, dass er in diesem Evangelium und dass er bei den ursprünglichen Aposteln über-

---

[1]) In die von dieser Korintherstelle aus fallende Beleuchtung sind wohl auch dogmatisch weniger präcisierte Aussagen der Apostelgeschichte zu stellen wie 5, 31; 2, 40; 3, 19; 10, 43.

[2]) Vgl. hierüber Holtzmann, neutest. Theol. I 368.

haupt keine Lösung der namentlich an das Kreuz Christi sich knüpfenden Rätsel finden konnte, die ihn ängsteten. Er hat schon als Pharisäer die Unhaltbarkeit der christlichen Lehrverkündigung der Apostel durchschaut.

Damit ist nun aber der Bericht über den Streit mit Petrus in Antiochia Gal. 2, 11—21 zusammenzuhalten. Diese Erörterung, die etwa 18 Jahre nach seiner Bekehrung stattfand, wirft doch auch einiges Licht auf den Gedankeninhalt des Apostels um die Zeit, da er Christ wurde. Paulus verweist darauf, wie er und Petrus — die andern sind nicht ausgeschlossen —, wenn sie als Juden ihre sittliche Qualität mit derjenigen der Heiden messen, sich fühlen (V. 15). Einfacher noch erklärt sich die präsentische Form dieses Verses, wenn Paulus mit diesem Wort eine damals in Antiochia von Petrus gethane Äusserung aufnimmt und sich dieselbe (vgl. V. 16) von seinem vorchristlichen Bewusstsein aus aneignet. Trotz dem V. 15 ausgesprochenen Bewusstsein haben sowohl Paulus wie Petrus im Glauben an Jesus Sündenvergebung gesucht und gefunden. V. 16 trägt offenbar das Gepräge paulinischer Begriffsbildung und paulinischer Gedankenbewegung. Mag also auch das theologische Gewand des Gedankens zum Sondergut des Paulus gehören, die religiöse Selbstbeurteilung beider muss ähnlich gewesen sein: sie fühlten sich nicht nur an Christus gemessen als Sünder, sondern waren sich auch als Christen bewusst, angesichts dieses Mangels erst durch Christus, und zwar durch dessen Tod, in die rechte Beschaffenheit Gott gegenüber getreten zu sein.

Aber hier beginnt die Differenz. Die eben dargelegte Begründung des christlichen Glaubens bedingt die Selbstaussage auch des Juden *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* V. 17. Die Überraschung und das Befremden des Juden klingt in diesem Wort noch nach. Der Jude, der Pharisäer, muss sich als sündig erkennen und bekennen, wenn er Anteil am Messias und den durch denselben vermittelten Gütern erlangen will.

Allein das jüdische Bewusstsein zieht aus dem Vordersatz eine merkwürdige Folgerung. Woher stammt der Schluss *ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*?[1]) Aus dem Munde des Petrus?

[1]) Der Ton liegt nicht nur auf *ἁμαρτίας διάκονος*, sondern auch auf *Χριστός*. Dass von dem Messias soll gesagt werden können, er sei Diener der Sünde, dies erscheint als das Widersinnige.

oder war dies Wort damals schon festes, die jüdische Anschauung zum Ausdruck bringendes Gut, ein Schlagwort, das sich Petrus nur aneignet? Nur diese zwei Möglichkeiten scheinen mir in Betracht zu kommen. Denn ich kann es nicht wahrscheinlich finden, dass, wie z. B. Sieffert (in Meyers Kommentar [9]1899 z. d. St.) will, Paulus diese falsche Folgerung bei Petrus oder andern Judenchristen nicht voraussetze, Petrus sie also damals gar nicht gezogen habe. Ist Gal. 2, 11—21 inhaltliche Wiedergabe der damals von Paulus dem Petrus entgegengehaltenen theologischen Beweisführung, so hat man kein Recht, ein so wichtiges Glied dieses Beweises herauszulösen. V. 17 steht in notwendigem Zusammenhang der Erörterung, die dem Ziel zustrebt, darzuthun, dass der Christ, der sich für sein sittliches Verhalten dem Gesetz wieder unterstelle, als Sünder zu stehen komme und Christi Tod entwerte.

Aus der Darstellung des Paulus Gal. 2, 1—10 geht hervor, dass auf dem sogenannten Apostelkonzil die Frage nach dem Verhalten der Judenchristen dem Gesetze gegenüber nicht verhandelt worden ist, ja gar nicht in Betracht kam. Denn es erscheint dort selbstverständlich, dass das judenchristliche Evangelium neben und vor dem paulinischen sein Recht hat V. 8 (gegen Sieffert). In Verhandlung stand in Jerusalem damals nur, ob das gesetzeslose Heidenevangelium des Paulus göttliche Berechtigung habe (*τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν* V. 2) und heilsgenugsam sei. Die ungestörte Heidenwirksamkeit des Paulus vor dem Apostelkonzil, das freundliche Verhältnis des Petrus und Paulus (1, 18), die wohlwollende Beurteilung der Missionsarbeit des Paulus seitens der jerusalemischen Gemeinde (1, 24), das Entgegenkommen der Apostel auf dem Apostelkonzil, alles dies würde zum Rätsel, wenn Paulus schon früher den Satz aufgestellt hätte, dass gegebenen Falls das Festhalten der Judenchristen am Gesetz als Sünde erscheine, da der Judenchrist im Akt des Gläubigwerdens von der Verbindlichkeit des Gesetzes befreit worden sei. Andererseits bedeutet das Entgegenkommen des Petrus in Antiochia vor dem Eintreffen der Jakobusleute (*μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* 2, 12) keineswegs eine prinzipielle Erkenntnis oder Stellungnahme, sondern eine Milde des praktischen Verhaltens, indem er der gegebenen Sachlage Rechnung trug und auf die Seite des Gemeinsamen, des Christ-

lichen, den Schwerpunkt verlegte. Ein scharfer Denker war Petrus nicht. Ob die damalige jerusalemische Gemeinde einen solchen besessen habe, kann fraglich erscheinen. Sie liess sich treiben durch die als Gottes Wille verstandene Entwickelung der christlichen Sache, nur sehr langsam hat sie der immer mehr wachsenden Heidenkirche gegenüber bestimmte Stellung genommen. Und als sie es that, lag grössere Konsequenz auf Seiten der streng gesinnten als auf Seiten der milderen Richtung.

Nach dem Dargelegten haben wir anzunehmen, dass erstmalig in Antiochia Paulus jenen entscheidenden, das Judentum wie das judenchristliche Evangelium aus den Angeln hebenden Satz ausgesprochen habe. Als neue, ihm damals erst aufgegangene Wahrheit braucht derselbe nicht angesehen zu werden, ja darf er nicht angesehen werden, denn Paulus hat auch vorher danach gehandelt. Der Streitfall zwischen Paulus und Petrus ereignete sich in einer Gemeinde, in welcher, wie das Verhalten auch des Petrus vor der Ankunft der Jakobusleute zeigt, es die Sitte war, dass die Judenchristen zu gunsten des christlichen Gemeinschaftslebens von der Beobachtung jüdischer Sitte Umgang nahmen. Dieser Erfolg wird doch wohl der Wirksamkeit des Paulus zuzuschreiben sein. Aber es war ein Moment von weltgeschichtlicher Bedeutung, als Paulus zum ersten Male die Konsequenz seines Evangeliums gegen einen Hauptvertreter des Judenchristentums prinzipiell geltend machte. Denn blieb er Sieger, so war es aus mit der Bedeutung des Judenchristentums.

Petrus hat die Gefährlichkeit des paulinischen Satzes durchschaut. Denn aus Prämissen, die er doch selbst zugegeben hatte, die ihm aber nunmehr in einem neuen Lichte erschienen, zieht er und hält er jetzt dem Paulus entgegen die Folgerung, seine Lehre trage einen Widersinn in sich.

Es ist nur formell richtig, dass in dem Satz „in dem Streben, in Christus gerechtfertigt zu werden, sind auch wir als Sünder erfunden worden“ (V. 17) sich beide Parteien vereinigt hatten. Die logische Verknüpfung dieses Verses mit dem vorhergehenden zeigt, dass Paulus von der eben ausgesprochenen, allen Christen gemeinsamen Erkenntnis aus, die sich aber auf die Heilsthatsache der Rechtfertigung bezieht, eine gegensätzliche Folgerung ableiten will, die nach dem Zusammenhang als eine in Antiochia gemachte Entgegnung des Petrus auf des Paulus

Heilslehre zu verstehen ist. Der Vordersatz V. 17 nimmt also den Gedanken des V. 16 auf (*δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* und *ζητοῦντες*, welches sich auf den Absichtssatz V. 16 bezieht). Danach befinden wir uns mit diesem Vordersatz, somit aber überhaupt in V. 17, noch nicht auf dem Gebiet der christlichen Sittlichkeit.[1]) Dafür sprechen auch die Aoriste *εὑρέθημεν* V. 17 und *κατέλυσα* V. 18, die einen dem *ἐπιστεύσαμεν* V. 16 parallelen Thatbestand ausdrücken. Denn sollte mit *εὑρέθημεν* gesagt werden, dass auch die Judenchristen, weil sie um des neuen Weges der Rechtfertigung willen das Streben nach Gesetzesgerechtigkeit aufgegeben haben, als Sünder erfunden werden, so wäre wie I Kor. 15, 15 *εὑρισκόμεθα* zu erwarten gewesen. Eine Beziehung auf das *ἰουδαΐζειν* des Petrus liegt in dem Vers noch nicht, diese tritt erst in V. 18 in den Gesichtskreis der Erörterung. In die Auslegungen von Sieffert wie von B. Weiss (Die paulinischen Briefe im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung 1896 z. d. St.) kommt eine Zwiespältigkeit dadurch, dass sie beide Gesichtspunkte zusammennehmen. *εὑρέθημεν* kann aber nicht sowohl auf den Zeitpunkt des Gläubigwerdens und der Rechtfertigung als auch auf die durch des Petrus Verhalten momentan gebilligte judaistische Voraussetzung bezogen werden. Auch heisst *ἁμαρτία* nicht „der dem göttlichen Willen widersprechende Zustand“, sondern *ἁμαρτία* ist die objektive Sündenmacht.

Wenn aber eine inhaltliche Übereinstimmung hinsichtlich der Behauptungen V. 16 zwischen Paulus und Petrus nicht besteht, worin liegt dann die Verschiedenheit der Anschauung? Wie kann Petrus, indem er sich mit dem Vordersatz *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* auf den Standpunkt des Paulus stellt, von seinen anders gearteten Voraussetzungen aus zu der von Paulus als Fehlschluss beurteilten Folgerung gelangen: *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*?

Dalmer macht treffend darauf aufmerksam, dass *καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* auf *ἁμαρτωλοί* V. 15 zurückweise (vgl. auch Lipsius, Hand-Commentar zum Neuen Testament II [1]1891, [2]1892 z. d. St.). Paulus will darthun, dass kein Grund vorliegt, weshalb die Juden

[1]) Gegen Holsten, Das Evangelium des Paulus I S. 82 und Dalmer, Der Brief Pauli an die Galater 1897 z. d. St.

sich noch von den Heiden absondern und sich als Christen erster Klasse fühlen. Seine Beweisführung strebt notwendig darauf hin, dass angesichts des Kreuzes Christi Juden und Heiden gleich seien. Er beginnt damit: Wir fühlen uns als Juden als sittlich auf viel höherer Stufe stehend als die Heiden (V. 15), er bringt aber V. 16 sofort die Kehrseite. Das hat uns nichts geholfen. Wir haben erkannt, dass der Gesetzesweg ein Irrweg war, dass es für alles, was Mensch ist *(ἄνθρωπος)*, also auch für uns Juden *(καὶ ἡμεῖς)* allein den Heilsweg des Glaubens an Christus Jesus giebt. Wir haben die Wahrheit des Schriftwortes (Ps. 142 [143], 2) erfahren, also auch die Schriftgemässheit des neuen Heilsweges bestätigen gelernt. Dies alles hatte Paulus gegen Petrus als ihre gemeinsame Grundüberzeugung geltend gemacht, dennoch aber dessen Meinung nicht getroffen.

Wohl erst damals ist dem Petrus klar geworden, welch tiefer Unterschied in der Auffassung des Christentums zwischen ihm und Paulus obwaltete. Die Richtigkeit der christlichen Grundauffassung der Sätze V. 16 leugnete Petrus nicht. Wozu wäre er sonst Christ geworden? Aber Paulus legte in die Sätze einen Sinn und spitzte die Fragen in einer Schärfe zu, dass das judenchristliche Bewusstsein angesichts des Selbstzeugnisses V. 15 Einspruch zu erheben sich gedrängt sah. Auch dem Juden fehlte die Rechtbeschaffenheit vor Gott, erst durch Christi Sühntod hatte er sie erlangt, aber damit blieb doch der tiefe Unterschied zwischen ihm und dem Heiden nicht weggewischt. Davon will Paulus jedoch nichts wissen. Wir stehen vor Gott als ebenso sündig da wie die Heiden (V. 16). Die Sünde, die der Jude nur in relativem Sinn zugeben wollte, war nach der Beurteilung des Paulus Sünde im absoluten Sinn. Dagegen bäumt sich das verwundete jüdische Selbstbewusstsein des Petrus auf (V. 17): Werden wir also erwiesen *καὶ αὐτοί* als wie die Heiden *ἁμαρτωλοί*, folgt daraus nicht: *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*?

Diese Folgerung hatten die Judenchristen bisher nicht gezogen. Dass Christus geworden sei *διάκονος τῆς περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ* Röm. 15, 8, leuchtete dem jüdischen Bewusstsein ein. Dass er Helfer der Sünde sei, ist eine christus- und christenfeindliche Aussage.

Bei dieser Fassung ist Christus *ἁμαρτίας διάκονος* nicht

deshalb, weil der Glaube an ihn, insofern er an die Stelle der Gesetzeswerke tritt, zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit führt, sondern Christus steht im Dienste der Sündenmacht, ist ihr Helfer und Förderer, insofern er die Juden als ebensolche Sünder hinstellt wie die Heiden, was sie als Inhaber des Gesetzes nicht zu sein sich bisher bewusst gewesen sind. Der Ausdruck *ἁμαρτίας διάκονος* steht auch so in genauer Parallele zu den ähnlichen Wendungen II Kor. 3, 6ff. Die Sünde wird als Macht vorgestellt, in deren Dienst danach Christus getreten wäre, um ihr Geltungsbereich zu vergrössern. So willig wir einräumen, dass die nächstliegende Beziehung die der Verleitung zu sündigem Christenleben ist, so bestimmt muss wegen des nach dem Zusammenhang auf den Zeitpunkt der Rechtfertigung gehenden *καὶ αὐτοί ἁμαρτωλοί* Christus Diener der Sünde im Hinblick auf seinen Kreuzestod von dem Gegner des Paulus genannt worden sein.

Diese falsche Folgerung ist es, die Paulus mit *μὴ γένοιτο* abweist. Darauf begründet er (*γάρ* V. 18 wie 3, 21 und Röm. 9, 14. 15) die starke Abweisung einer solchen Folgerung. Nicht Christus ist Sündendiener, sondern, wenn ich, was ich niedergerissen habe, dies wiederum aufbaue, so erweise ich als Übertreter mich selbst[1]). Dass auf *ἐμαυτόν* trotz Sieffert's gegenteiliger Behauptung der Ton liegt, geht aus der chiastischen Stellung von *παραβάτην ἐμαυτόν* zu *Χριστός ἁμαρτίας διάκονος* hervor, welche Begriffe beide, wie wir sahen, betont waren. Dass *παραβάτης* dem *ἁμαρτία* V. 18 nicht genau entspricht, ist zwar richtig, aber hier überwiegen die gemeinsamen Momente, welche bei der Verschiedenheit der beiden Subjekte *Χριστός* und *ἐγώ* für die korrespondierenden Prädikate zu Tage treten: nicht auf die Seite Christi kommt der Sündendienst zu stehen, sondern auf die Seite des christlichen Subjekts. Dies letztere ist aber nicht nur Petrus, auch nicht ein Einzelner, der durch sein widerspruchsvolles Verhalten sich selbst als Übertreter darstellt (B. Weiss), sondern Paulus zieht von seinem eignen Heilsbewusstsein aus die V. 18 ausgesprochene Folgerung, um die falsche Folgerung V. 17 zu entkräften.

---

[1]) Schott (in Meyer's Komm. zu Gal. [2]1851 z. d. St.): Si necessitatem legis ... iterum pertinaciter defendamus et urgeamus, nos ipsi (non Christus) deprehendimur peccatores.

Worin aber liegt die Übertretung und in welchem Falle erweise ich mich ihrer schuldig?

Sieffert spricht richtig aus, die völlig allgemeine Haltung des Satzes beweise, dass er aus dem Zusammenhang seine besondere Anwendung gewinnen müsse. Sind aber die Gegensätze *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* und *παραβάτης ἐγώ* und hat V. 17 keine Beziehung zu dem Gedanken, dass auch das christliche Leben nach der Norm des mosaischen Gesetzes zu beurteilen sei, ein Gedanke, mit dessen zeitweiliger Annahme sich Petrus in Widerspruch setze, wenn er Gerechtigkeit allein aus dem Glauben an Christus gesucht habe und noch suche, so wird zu bestreiten sein, dass V. 18 durch Wiederaufbauen des Niedergerissenen dies Niederreissen als Unrecht bekannt werde. Vielmehr ist der Gedanke folgender: Es ist eine Blasphemie, Christum in dem Falle als Sündendiener zu bezeichnen, dass auch du Judenchrist in Christus als ebenso sündig wie der Heide erfunden worden bist. Denn wenn du dich aufs Gesetz berufst, das hilft dir Christus gegenüber nichts, macht dich vielmehr unbedingt zum Übertreter. In Christus hast du das Gesetz aufgelöst, d. h. für dich ausser Wirkung gesetzt, — und zwar überhaupt, ein für alle Mal, auch für dein Christenleben — insofern du nicht in ihm, sondern in Christus Gerechtigkeit suchtest. Setzest du es aber für dich als Christen wieder in Geltung, so macht es dich unfehlbar zum Sünder, da ein Mensch das Gesetz nicht erfüllen kann (V. 16).

Wenn gegen diese Auffassung geltend gemacht wird, dass die negativen Begriffe des *καταλύειν* und *παραβάτης* sich entsprechen, also das *οἰκοδομεῖν* nur der Erweis einer durch das *καταλύειν* herbeigeführten *παράβασις* sein könne (Sieffert), so kann das nicht als zutreffend gelten. Die Form des Satzes spricht dagegen. Man kann den Konditionalsatz auch so umformen: *ἐν τῷ πάλιν οἰκοδομεῖν τὸ καταλελυμένον,* nicht aber so, dass das *καταλύειν* das Hauptverbum des Vordersatzes wird. Aus der Handlung des Bedingungssatzes aber zieht der Nachsatz die Folgerung *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.*

Auch V. 19 stimmt zu dem ausgesprochenen Gedanken. Zwar ist nicht so auszulegen, dass das Gesetz selbst die Freiheit vermittelt habe, mithin der Wiederaufbauende dem Gesetz zuwiderhandle, welches die Wiedervertauschung der neuen Ge-

rechtigskeitsnorm mit der alten nicht wollen könne, sondern die Freiheit des Christen vom Gesetz, die V. 18 behauptet hatte, wird V. 19 dadurch begründet, dass der Christ durch das Gebot des Gesetzes, weil er es im vorchristlichen Leben übertreten hatte, den vom Gesetz über die Übertreter verhängten Tod verwirkt hat, dass er diesen Tod im Gläubigwerden an Christus mit Christus erlebt hat und nun als Christ, da die Strafe, die das Gesetz verlangt, erlitten ist, ausser Beziehung zu dem Gesetze steht.

Im Sinne des Paulus war der judenchristliche Standpunkt ein völlig haltloser. Er ist eine Ja- und Nein-Theologie, bestimmt, der Raub einer geschlossenen theologischen Auffassung zu werden. Der Tod des Christus ist Tod für die Sünden des Volkes, und doch soll die relative sittliche Rechtbeschaffenheit Israels nicht angetastet werden. Der Tod des Christus kann für das jüdisch-theistische Bewusstsein nicht ein *δωρεάν* (Gal. 2, 21) geschehener sein. Mit kultischen Sühneveranstaltungen konnte er bei seiner Bedeutung nicht auf eine Stufe gestellt werden. Ist er geschehen, so ist er gottgeordnet. Ist er gottgeordnet, so ist er heilsnotwendig. Ist er heilsnotwendig, wie verträgt sich mit diesem von Gott verhängten Fluchtod über den Messias der Glaube des Juden, dass er nicht nur am Gesetz den Massstab des Willens Gottes habe, sondern auch durch die Erfüllung der Gebote des Gesetzes Gerechtigkeit erworben habe und stetig erwerbe? Es ist kein Wunder, dass die Judenchristen die Bedeutung des Kreuzestodes gern verschleierten Gal. 2, 21; 6, 12, vgl. 5, 4. Aber es ist auch kein Wunder, dass die ungläubigen Juden das entscheidende Ärgernis am Kreuz nahmen.

In diesem Falle liegt es nahe anzunehmen, dass das Wort *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* von ihnen geprägt und in Umlauf gesetzt worden ist. Innerhalb der christlichen Gemeinde kamen vor Paulus und vor der Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia Konsequenzen, wie sie dort gezogen wurden, niemandem in den Sinn. Kreuz und Gesetz standen in Harmonie nebeneinander. Dass Petrus und dass er in seiner damaligen Lage diese schärfste und feindlichste Zuspitzung der sich zwischen Paulus und ihm aufthuenden Differenz formuliert habe, ist nicht wahrscheinlich. Vielleicht zeigt noch die Einführung des Nachsatzes durch *ἄρα* das Ungewöhnliche der Folgerung auch in der

damaligen Situation. Petrus hat wohl Paulus darauf verwiesen, dass er zu einer antijüdischen Konsequenz gedrängt werde und Lästerreden über den Messias aussage. Er hat ein Schlagwort aus den Kämpfen der ungläubigen Synagoge und des Apostels selbst aus den Zeiten der Verfolgung der Gemeinde hervorgeholt, um dem Paulus das Gefährliche seiner Lehre handgreiflich zu machen.

Danach standen wegen des S. 18 f. Hervorgehobenen anders als bei seinen Volksgenossen schon im vorchristlichen Denken des Paulus Gesetz und Kreuz Christi in scharfer Antithese. War Jesus der Messias, so war sein Fluchtod als ausserordentliche Gottesthat zu betrachten, mit einem Israel bis dahin verhüllten Zweck. Entweder ist der Kreuzestod das vernichtende Gottesgericht über einen Lügenmessias, oder, wenn Jesus der Messias ist, so ist sein Tod eine ungeahnte Verurteilung Israels. Durch denselben wird dem heiligen Bundesvolk Gottes alle Heiligkeit genommen. Es musste in dem Tode der Messiasperson erst ein Gericht über ganz Israel ergehen, ehe die von den Christen in Bälde in Aussicht gestellten Zeiten der herrlichen Herabkunft des Messias eintreten können.

Die Entscheidung in dieser Alternative wurde von dem Pharisäer im christenfeindlichen Sinn getroffen. Das Erlebnis der Bekehrung stellte den Paulus auf die andere Seite, und damit war unmittelbar die Bahn für das Heidenevangelium freigemacht.

2. Das hellenistische Element.

Bei Besprechung der Einführung des griechischen Terminus *συνείδησις* in die anthropologische und ethische Lehrsprache und Ideenwelt des Christentums fällt Holtzmann (II, S. 13) das Urteil, dass dies keineswegs eine vereinzelte Thatsache sei, sondern nur ein Glied in der weitreichenden Kette hellenistischer Denkformen bilde, deren Zusammenbestehen mit einer nicht minder stark geflochtenen Kette alttestamentlicher Anschauungen und jüdischer Begriffe den eigentlichen Kern aller Rätsel der paulinischen Theologie bilde. Ob die Erklärung, die Holtzmann im Verein mit andern aufstellt, dass die Verbindung vorchristlicher spekulativ hellenistischer Gedanken und alttestamentlich-jüdischer Anschauungen mit der christlichen Erfahrung zu der Bildung des

paulinischen Lehrsystems geführt habe, richtig ist, ist eine Frage für sich. Jedenfalls verweist er mit dem citierten Satz auf einen Thatbestand, den auch diejenige biblisch-theologische Forschung, die sich bis jetzt dagegen gesträubt hat, als solchen anzuerkennen sich bereit finden sollte. Es ist so: ein Teil der entscheidendsten Vorstellungselemente des Paulus steht entweder in näherer oder entfernterer Verwandtschaft zu griechischen Denkformen oder findet in Analogie zu denselben sein Verständnis.

Es kann kein Mensch den Inhalt seines Geistes in allgemein und für alle Zeiten gültigen Formen zur Vorstellung bringen und erkenntnismässig ausgestalten, und es kann auch kein Mensch sich von dem Vorstellungsmaterial der Bildung seiner Zeit abschliessen. Die natürlichen und gegebenen Formen des Vorstellens sind für jedes menschliche Bewusstsein die zeitgeschichtlichen. Es müssen daher diese Formen ebenso den Wahrheitsgehalt wie die Schranken der Denkart der betreffenden Zeit an sich tragen. Stand Paulus auf dem Boden der Bildung seiner Zeit, so müsste es wunderbar zugehen, fänden sich nicht Spuren griechischer Denkformen und Vorstellungselemente in seinen theologischen Aussagen. Solche aber liegen nicht bloss da vor, wo eine theologische Anschauung Verwandtschaft mit einem Gedanken der griechischen Philosophie oder, allgemeiner gesprochen, der griechischen Bildung aufweist, sondern auch, wenn die Vorstellungen über Gott, Mensch und Welt das Bild der Anschauungsformen jener Zeit, sei es auch nur teilweise, widerspiegeln. Die paulinische Lehre von *πνεῦμα* und *σάρξ*, welche die Lehre von Gott und Welt, die Christologie, die Anthropologie und die Eschatologie wesentlich beeinflusst, gehört in den Rahmen der Anschauungsformen der jüdisch-hellenistischen Weltbetrachtung.[1]) Erst von dieser Erkenntnis

---

[1]) Harnack hatte es in der 1. Auflage seines Lehrbuches der Dogmengeschichte 1886 I S. 65 abgelehnt, den Gegensatz von Fleisch und Geist in der paulinischen Theologie auf Einflüsse seitens der griechischen Denkweise zurückzuführen. Aber in der 2. (1888 I S. 83f.) und der 3. Auflage (1894 I S. 90f.) erkennt er, trotzdem er daran festhält, dass Paulus dem Pharisäismus seine Hauptbildung verdankt, an: „auch der Hellenismus ist an Paulus beteiligt, und das widerstreitet seinem pharisäischen Ursprung nicht, sondern ist zum Teil doch mit ihm gegeben". Aber mit gutem Grund sagt Harnack hinsichtlich des paulinischen Evangeliums ebenda: „wer kann ermitteln, ob das Griechische schon bei seiner Konzeption einen Anteil gehabt hat?"

aus kann eine wissenschaftliche Untersuchung sich des Gehaltes derselben bemächtigen und sie theologisch richtig verwerten, indem das Gemeinsame und das Unterschiedene unserer Weltbetrachtung herausgestellt wird. Bei dieser Beurteilung der Sachlage bleibt aber noch die weitere Frage offen, ob die hellenistischen Vorstellungselemente direkt aus zeitgenössischen litterarischen Quellen wie Philo entlehnt worden seien, oder ob der Apostel dieselben ohne direkte Anlehnung an philosophische oder schulmässige Anschauungen aus dem allgemeinen Vorstellungsmaterial seiner Zeit entlehnt habe.

Einflüsse des Hellenismus müssen sich auf Paulus geltend gemacht haben in dem Masse, als der Kreis, in dem er aufwuchs, von solchen Denkformen berührt war und sein eigner Bildungsgang ihn mit solchen Elementen in Beziehung brachte. Weder Tarsus, wo er geboren, noch Jerusalem, wo er erzogen wurde, waren Inseln, an denen der Strom der griechischen, kosmopolitischen Bildung und Kultur jenes Zeitalters vorbeigerauscht wäre, ohne sie zu bespülen. Trotz jüdischer und pharisäischer Abkunft und trotzdem er in der Metropole des Judentums seine Bildung empfing, konnten ihm griechische Bildungselemente nicht fremd bleiben. Allein es könnte auch so stehen, dass Paulus mit solchen wohl bekannt geworden war, aber vermöge seiner pharisäischen Bildung und Denkart sie in geringerem Grade assimiliert hatte und dass sie in seinem Geiste ruhten, um gegebenen Falles wachgerufen zu werden. Denn gerade die bewusst gegensätzliche Haltung, die der Pharisäismus zu griechischen Bildungsmomenten einnahm, schliesst eine gewisse Kenntnis derselben nicht aus, sondern ein. Es wäre auch noch zu untersuchen, inwieweit die Anschauungen, die Paulus aus dem zeitgenössischen Judentum überkam, schon auf der gleichen Basis der hellenistischen Weltanschauung standen. Denn auch die damalige jüdische Weltbetrachtung unterscheidet eine obere und eine untere Welt, sie kennt Gott als *πνεῦμα* im Unterschied von und im Gegensatze zu dem irdisch-materiellen, wenn auch mit dem göttlichen Lebensodem ausgestatteten Menschen.

Allein so wichtig derartige Untersuchungen sind, liegen sie in dieser Allgemeinheit ausserhalb des Rahmens der gegenwärtigen Untersuchung. Wir haben für uns die Frage vielmehr

so zu stellen: Ist erst der christliche Bewusstseinsinhalt des Apostels vermittelst hellenistischer Denkformen vorgestellt und angeeignet worden oder reichen hellenistische Gedankenelemente, die mit der Lehre von Sünde und Gesetz in Beziehung stehen, bis in die vorchristliche Denkweise des Paulus zurück? Im ersten Falle wäre dann die weitere Frage, ob bereits alsbald nach der Bekehrung sich dies Erlebnis dem Geiste des Apostels in den Kategorieen des Denkens, welche uns in seinen Briefen entgegentreten, verkörpert habe oder erst im Laufe der Jahre, als er infolge seiner Missionsthätigkeit in griechischen Landen mit der griechischen Denkweise und Bildung in nähere Beziehung trat. Der zweite Fall erregt deshalb unser höchstes Interesse, weil wir, wenn wir ihn zu bejahen haben, im vorchristlichen Bewusstsein des Paulus Elemente wirksam denken müssen, welche ihn dem Erlebnis der Bekehrung entgegentrieben und eine tragfähige Brücke zwischen seinen vorchristlichen und christlichen Denkformen bildeten.

Bei Holsten, dem eigentlichen Begründer des Satzes, dass die Grundlage der religiösen Weltanschauung des Paulus die der jüdisch-hellenistischen Weltanschauung und der Dualismus von Geist und Materie sei, fehlt es nicht an Äusserungen, die so gedeutet werden können, dass erst mit dem Eintritt der christlichen Erfahrung die hellenistischen Elemente im Bewusstsein des Paulus von Bedeutung geworden seien (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 367, paulin. Theologie S. 37). Aber schon durch die Stellung des das Element des Hellenistischen im Bewusstsein des Paulus behandelnden Abschnittes (§§ 18—23) in den ersten Teil der paulinischen Theologie, der den geschichtlichen Hintergrund des religiösen Bewusstseins des Paulus offenbar vor dem Eintritt der neuen religiösen Idee schildern soll, verrät Holsten seine wahre Meinung, und dann ist bekannt, dass er in dem Aufsatz über die Christusvision (Zum Evangelium u. s. w. S 71 ff.), dessen Ergebnis von ihm unentwegt festgehalten worden ist, aus dem Vorhandensein eines durch die hellenistische Vorstellung des präexistenten himmlischen Menschen beeinflussten Messiasbildes im denkenden und anschauenden Geiste des Paulus eine der Grundlagen für das Entstehen der Christusvision im Geiste des Paulus gewinnt.

Eben dies ist auch die Meinung der andern Vertreter der Holsten'schen Theorie. In der Auseinandersetzung mit Réville, welcher Revue de l'histoire des religions XXXIV S. 222 ff. gegen die Holtzmann'sche Anordnung des Stoffes der paulinischen Theologie den Einwand erhoben hatte, es sei hier die Anthropologie des Apostels als vor der Bekehrung bereits feststehende Prämisse vorausgesetzt, während doch die paulinischen Briefe, aus denen sie geschöpft ist, erst nach der Bekehrung entstanden seien, also auch erst für die christliche Weltanschauung des Paulus beweiskräftig sein können, verweist Holtzmann (Band I p. IX) darauf, dass, wenn seine Darstellung des vorchristlichen Christusbildes, in welchem hellenistische Vorstellungen wirksam seien, zu Recht bestehe, auch die allgemeinen anthropologischen Begriffe, welche jenes Christusbild bedingen und mit herstellen halfen, als Eigentum des Paulus von Haus aus, als Erwerb schon „seiner pharisäischen Studien" erwiesen seien.

Damit ist die Frage in dem Umfange bezeichnet, in dem sie in diesem Abschnitt unserer Untersuchung behandelt werden muss. Es kann hier noch nicht festgestellt werden, ob schon im vorchristlichen Denken des Paulus der scharfe Wesensgegensatz zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* bestanden habe, weil diese Untersuchung schon ein zu tiefes Eingehen auf christliche Anschauungselemente erfordern würde, wohl aber lässt sich mit Wahrscheinlichkeit ermitteln, ob die vorchristliche Anschauung des Paulus vom Messias von hellenistischen Gedanken beeinflusst war.

Da aber kann ich die Holsten'sche These nur ablehnen. Es handelt sich in erster Linie um II Kor. 5, 16. Zwar befinde ich mich in der Auffassung dieser Stelle auch in weitgehender Übereinstimmung mit Holsten. Clemen (StKr 1897 S. 228—230, vgl. Chronologie S. 271) scheint sie mir nicht richtig zu verstehen. Weder II Kor. 11, 18 noch 5, 16 bezieht sich *κατὰ σάρκα* auf das unmittelbare oder mittelbare Verhältnis zu dem auf Erden wandelnden Christus. Dort nicht, weil V. 22. 23 zeigen, dass der Apostel einen andern Gedanken verfolgt, dass nämlich das Rühmen ein solches auf Grund von im Judentum wurzelnden Vorzügen ist, hier nicht, weil *οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα* nicht heissen kann „wir kennen von jetzt ab niemand mehr nach seiner Beziehung zu dem auf Erden wandelnden Christus." *κατὰ σάρκα* bezieht sich auf das Objekt *οὐδένα*, nicht

auf Christus als Objekt der Kenntnis. Danach wird auch das Verständnis des Konditionalsatzes 5, 16 ein anderes. Hier scheint mir für die Fragen, die Clemen aufwirft und in seiner Weise beantwortet, das *ἀπὸ τοῦ νῦν* und *νῦν* die Basis des Verständnisses abzugeben. Clemen deutet die Kenntnis Christi *κατὰ σάρκα* als Kenntnis Jesu Christi, wie er auf Erden wandelte. Bis kurz vor der Abfassung des zweiten Korintherbriefes habe er gefragt, wie die Christusleute in Korinth, was Jesus in den Tagen seines Fleisches gethan und geredet habe. Jetzt wolle er das nicht mehr thun. Die Aussage V. 14—17 ist aber vielmehr auf einer Fläche aufgetragen. Ein Hinweis, dass eine neue, vollkommenere Erkenntnis ihm erst *νῦν*, im Gegensatz zu seiner früheren christlichen Zeit gekommen sei, ist in den Worten nicht zu finden.[1]) Mit der Erfahrung der Liebe Christi ergab sich ihm das Urteil (*κρίναντας* V. 15), dass Einer für alle gestorben sei. Und damit erfuhr er selbst den Tod. Dies religiöse, und erst in zweiter Linie das in V. 15 von *καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* an ausgesprochene ethische Moment, ist die Veranlassung zum Anschluss von V. 16, in welchem die Folgerung aus dem *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* gezogen wird. Demnach entspricht das *ἀπὸ τοῦ νῦν* ebenso dem mit *ἀπέθανον* bezw. *συνέχει κρίναντας* bezeichneten Zeitpunkt, wie *ἡμεῖς* V. 16 der Sache nach *οἱ πάντες* V. 15 aufnimmt, aber in Wahrheit die auf Grund des Erlebnisses von V. 14. 15 gemachte religiöse und ethische Erfahrung des Apostels darstellt.

Im Gegensatz zu Clemen scheint mir Holsten (Zum Evangelium u. s. w. S. 428 ff.) richtig auszulegen: wenn wir auch den Messias gekannt haben nach Fleisches Weise, d. h. den Messias ebenso als Juden für die Juden gekannt und dieser erscheinenden Äusserlichkeit, diesem Jüdischen des Messias, ebenfalls, wie jetzt noch die Judaisten, absoluten Wert beigelegt haben, so haftet jetzt unser Wissen nicht mehr an der Fleischeserscheinung Christi, sondern es hält sich an das pneumatische Wesen Christi. Die Schwierigkeit dieser Erklärung liegt, wie schon in den sechziger Jahren in der Auseinandersetzung zwischen Beyschlag (StKr 1864 S. 248) und Holsten (Zum Evangelium u. s. w. S. 430 ff.) zu Tage getreten ist, darin, dass *Χριστός* dann nicht

---

[1]) So auch richtig Klumker, ZwTh 1898 S. 337 f.

auf die geschichtliche Person Christi, sondern auf das vorchristliche Messiasbild des Paulus zu beziehen ist. Man darf aber zur Stütze dieser Auslegung darauf verweisen, dass ὁ Χριστός auch Röm. 9, 5 und Χριστός Röm. 10, 6. 7, Gal. 2, 17 in einem gleichfalls nach dieser Seite gerichteten Sinn gebraucht ist.

Eine unrichtige Wendung aber scheint mir die Holsten'sche Auslegung damit zu nehmen, dass diesem Χριστὸς κατὰ σάρκα Prädikate beigelegt werden (das an sich himmlische Individuum, ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, τὸ πνεῦμα, auf dessen Antlitz die δόξα τοῦ θεοῦ ruht, vgl. auch Zum Evang. u. s. w. S. 75), die hier überhaupt nicht in die Betrachtung fallen und wohl dem erhöhten Christus der paulinischen Verkündigung zukommen, aber an dieser Stelle lediglich eingetragen sind. Mit einer solchen Eintragung nimmt man der Stelle das ihr eigentümliche Gepräge. Hier will Paulus nicht das Verbindende, nicht die Frage, ob sein vorchristliches Messiasbild den Gedanken der Präexistenz oder eines präexistenten himmlischen Menschen einschloss, sondern das Gegensätzliche seines pharisäischen und seines christlichen Messiasbildes hervorkehren. Nach der hier gegebenen Aussage liegt aller Nachdruck darauf, dass er bis zu seiner Bekehrung ein Christusbild κατὰ σάρκα gehabt hat. Er hat eine Umformung seiner Anschauung vom Messias erfahren, die er von seiner christlichen Erkenntnis aus in dem lehrhaften Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα darstellt. Der Χριστὸς (τὸ) κατὰ σάρκα ist der Messias der Erwartung des jüdischen Volkes, hervorgegangen der irdischen Existenz nach aus dem Volk Israel Röm. 9, 5, aus dem Stamme Davids Röm. 1, 3, von einem Weibe geboren und unter das Gesetz gethan Gal. 4, 4. Es war ein Messias in der Art des ἄλλος Ἰησοῦς II Kor. 11, 4, wie ihn die Judaisten im Gegensatz zu Paulus zu verkündigen fortfuhren. Aber mit seiner Bekehrung ist das Alte vergangen II Kor. 5, 17, neu wurde auch das Messiasbild in seinem Geiste. Es wurde neu, weil er Christum als τὸ πνεῦμα erfuhr und auf grund seiner Erfahrung des Christus als Geist sich ihm die Vorstellung vom Messias umbildete.

Als hauptsächliche Grundlage des hellenistischen Hintergrundes des paulinischen Christusbildes gelten aber I Kor. 15, 45—50; II Kor. 4, 4; Gal. 3, 27. 28. Christus werde vom Apostel als das nach Gal. 3, 27. 28 vgl. 4, 19 über die Unterschiede der

Race und des Geschlechtes erhabene, nur die Idee des Menschen darstellende pneumatische Urbild des irdischen Menschen vorgestellt, als pneumatischer Himmelsmensch (*ἄνθρωπος ἐπουράνιος* I Kor. 15, 47. 48), der nach Gen. 1, 26 *κατ' εἰκόνα (τοῦ) θεοῦ* II Kor. 4, 4 als himmlischer Geistesmensch geschaffen und dann in dem Erdenmenschen Jesus auf die Erde gesandt worden sei. So teile Paulus ganz die aus der Transcendenz der platonischen Philosophie stammende Anschauung des Philo von einer doppelten Menschenschöpfung, angeschlossen an Gen. 1, 26 und 2, 7 (HOLSTEN, paul. Theol. S. 39 f.).[1])

Gal. 3, 27. 28 und II Kor. 4, 4 werfen aber für die vorchristliche Anschauung des Paulus keinerlei Ertrag ab. Denn Gal. 3, 27. 28 findet sich auch nicht die leiseste Hindeutung darauf, dass die Volks-, Standes- und Geschlechtslosigkeit der Existenzweise in Christus auch für eine andere Zeit als die christliche Geltung habe, und II Kor. 4, 4 ist von dem Evangelium die Rede, das die himmlische Herrlichkeit des Christus zum Inhalt hat. Diese Herrlichkeit, der göttliche Lichtglanz, ist dem Paulus in dem Momente seiner Bekehrung erstrahlt. Er hat hineingeleuchtet in sein Herz. Er hat es hell gemacht, er hat die Erkenntnis des Wesens und der Bedeutung dieses auf dem Antlitz des ihm erschienenen Christus ruhenden göttlichen Lichtglanzes geweckt. Da ist seinem Geiste die Wahrheit aufgegangen, dass der Christus ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. Seitdem ist die Verkündigung der Herrlichkeit dieses Christus der Inhalt seiner Predigt. Diesen exegetischen Befund erkennt auch SCHMIEDEL (im Handcomm. Exkurs 4 zu II Kor. 4, 6) an. „Ob Paulus auch den Präexistenten so genannt haben mag, ist eine Frage für sich.“ Also aus dieser Stelle ist dafür nichts zu entnehmen. Was SCHMIEDEL trotzdem für diese Annahme geltend macht, beruht nicht nur auf einem sehr anfechtbaren Analogieschluss aus I Kor. 11, 7; 15, 49, sondern wird auch von ihm selbst durch die gemachte Einschränkung noch entwertet.

Mit gutem Grund hat daher HOLTZMANN (II S. 55 f.) sich für die Entscheidung der Frage auf I Kor. 15, 45—50 beschränkt. Hier liegt sie in der That. Auch eine andere richtige Erkenntnis

---

[1]) Danach ist HOLSTEN's nicht zutreffende Polemik JprTh 1876 S. 129 f. gegen R. SCHMIDT, Paulinische Christologie, richtig zu stellen.



hat Holtzmann ausgesprochen, freilich, ohne ihr Folge zu geben. Er macht darauf aufmerksam, dass Paulus an dieser Stelle nicht ex professo Christologie treibt, sondern auf diese Partieen seiner christlichen Gnosis nur in Verfolgung des andersartigen Gesichtspunktes, dass der künftige Leib der Gläubigen ein pneumatischer sein werde, zu sprechen kommt. Danach ist es verfehlt, diese Stelle nach andersgearteten Fragestellungen zu beurteilen und ihr so Antworten abzupressen, die sie weder geben will noch giebt. Ob sie mit andern Aussagen paulinischer Theologie sich zur Einheit zusammenfügt oder nicht, ob in ihr dieselbe Christologie vorliegt, wie anderwärts beim Apostel, ob sie im stande ist, das Bedürfnis nach einer Grundlage einer bestimmten Konstruktion der paulinischen Theologie zu befriedigen (Holsten, JprTh 1876 S. 129), das sind Fragen, die erst in Betracht kommen sollten, wenn die Stelle aus sich selbst heraus verstanden worden ist.

Paulus setzt sich von V. 35 an mit der Frage auseinander: „Mit welchem Leibe werden die Toten auferweckt?“ Im Verlaufe der Darstellung gelangt er V. 44 zu der entscheidenden Aussage: „gesät wird ein psychischer Leib, auferweckt wird ein pneumatischer Leib.“ Damit ist die Antwort auf die Frage V. 35 gegeben. Aber Paulus ist noch den Nachweis schuldig, dass es auch wirklich ein *σῶμα πνευματικόν* giebt. Diesen bietet er in einem Analogieschluss mit den Worten dar: *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.* Hier liegt der Nachdruck auf dem beide Male vorangestellten *ἔστιν.* Ist die Existenz eines psychischen Leibes Thatsache, so darf auch die Existenz eines pneumatischen Leibes als gewiss angenommen werden. Der Gedanke der Existenz beider Leibesarten, also auch eines *σῶμα πνευματικόν*, ist es daher, welcher V. 45 erhärtet werden soll (*οὕτως*). Für die Richtigkeit des gemachten Schlusses wird als weitere Instanz die Schrift angeführt (*καί*). Paulus gebraucht eine solenne Citationsformel. Er hat das volle Bewusstsein, eine Bibelstelle anzuführen, welche als solche als endgültiger Beweis seiner These angesehen werden muss. Heinrici (in Meyers Kommentar 5. Abt. Der erste Brief an die Korinther. 8. Aufl. z. d. St.) und Lütgert (Greifswalder Studien, H. Cremer dargebracht 1895 S. 221) lassen das Citat nur bis *ζῶσαν* gehen, formell scheinbar mit Recht, sachlich gewiss unrichtiger-

weise. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, dass Paulus nach dem Zusammenhang das Vorhandensein des *σῶμα πνευματικόν* als Schriftlehre nachweisen will. Daher kann er nur ein solches Citat bringen, in welchem er dieselbe findet. Ein Schriftwort, welches die Existenz dieser zweiten Art des Leibes nicht erhärtete, wäre für ihn nutzlos. Dass Gen. 2, 7 citiert ist, steht fest. Von demselben scheinen aber nur die letzten sechs Worte aufgenommen worden zu sein, aber so, dass Paulus noch *πρῶτος* und *Ἀδάμ* eingefügt hat. Von dem zweiten Teil des paulinischen Citats scheint aus Gen. 2, 7 nichts zu stammen. Da nun dies zweite Glied in der Bibel nur nach der jüdischen, bei Philo De mundi opificio I M S. 32 und Legis allegoriae I M S. 49 sicher vorpaulinischen Deutung vorkommt, wonach Gen. 1, 26 f. die Schöpfung des Urbildes der Menschheit, erst Gen. 2 die der ersten Menschen berichtet, so urteilen Holsten und seine Nachfolger, dass Paulus hier V. 45 in gleicher Weise verfahren sei und in Gen. 1, 26 der Bericht über die Schöpfung des Menschen, welcher *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* und Gen. 2, 7 der Bericht über die Schöpfung des Menschen, welcher *ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, zu finden sei.

Die Beobachtung der Thatsache, dass I Kor. 15, 45 eine doppelte Menschenschöpfung gelehrt ist, sowie der weiteren, dass damit eine Analogie zu den philonischen Aussagen gegeben ist, ist richtig. Auch die Vorstellung des האדם האחרון, mag sie auch für diese Zeit noch nicht nachweisbar sein, ist gewiss mit „auf Einem Holze jüdischen Nachdenkens über die Schöpfungsberichte gewachsen.“ [1]) Aber diese Theologie ist doch jedesmal wieder anders gewendet, hat also auch jedesmal einen verschiedenen Gedankengehalt bei verwandter Form. Insbesondere ist der paulinische Gedanke dem philonischen gegenüber originell und gegensätzlich. Dort spricht der jüdische Religionsphilosoph, der griechische Gedanken in alttestamentliche Formen giesst, hier der christliche Theolog, der die gemachte Heilserfahrung mit den Formen des Bewusstseins seiner Zeit theoretisch zu verarbeiten sich veranlasst sieht.

---

[1]) Schiele hat ZwTh 1899 S. 23—31 das rabbinische Material, welches man als Parallelen zur Lehre des Paulus vom „letzten Adam“ und „himmlischen Menschen“ gesammelt hat, einer kritischen Prüfung unterzogen, deren Ergebnis ist, dass I Kor. 15, 45—50 keine rabbinischen Parallelen hat, auch keine inhaltlichen.

Es darf gegen die vermeintlich philonische Deutung des Paulus nicht hervorgekehrt werden, dass Gen. 1, 26 in I Kor. 11, 7 auf Adam bezogen wird. Solche verschiedenartige Deutungen hätte Paulus nicht als Widerspruch empfunden. Sie konnten in seinem Denken neben einander bestehen. Vgl. Gal. 3, 16 mit Röm. 4, 16; 9, 8 und dazu VOLLMER, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus 1895 S. 60f. 65f. Und dass die beiden Menschenformen bewusst auf einander bezogen werden als Anfang und Ende, als Typus und Antitypus, könnte als eine durch das theistische und messianische Bewusstsein des Paulus bedingte Ausgestaltung des philonischen Gedankens gefasst werden.

Wie aber verträgt sich der Gedanke des *πρῶτος (ἄνθρωπος) Ἀδάμ* als des psychischen und des *ἔσχατος Ἀδάμ* als des pneumatischen Menschen mit der philonischen Gegenüberstellung des Urbildes und des Abbildes? Wer hat V. 45 so formuliert? Es sind zwei Möglichkeiten, entweder Paulus selbst, oder er ist mit dieser Fassung von einem andern abhängig. Dieser letztere Fall führt auf Philo oder dessen Auslegung zurück. Aber dann würde der von Paulus an zweiter Stelle und als *ἔσχατος Ἀδάμ* genannte Mensch an erster Stelle und als *πρῶτος Ἀδάμ* aufgeführt worden sein. Denn die paulinische Beziehung ist sachlich die Umkehrung der philonischen. Die Schwäche der HOLSTEN'schen Hypothese zeigt sich handgreiflich in der Ausflucht, zu der die Vertreter derselben greifen müssen. Die Schrift bot, so erkennt HOLSTEN an, für die Benennung der beiden Menschenformen eher das Gegenteil. „Aber hier ergänzte die geschichtliche Wirklichkeit, welche den zweitgeschaffenen Menschen als den geschichtlich ersten aufwies und damit den erstgeschaffenen in die Stellung des geschichtlich zweiten (V. 47) drängte" (Das Evang. des Paulus I S. 432 vgl. S. 435 Anm. 1).

Hier liegt eins der Postulate der HOLSTEN'schen Theologie vor, das zwar hier und da Aufnahme hat finden können, aus Gründen, aus denen HOLSTEN selbst dazu geführt worden ist, das aber eine verlorene Position ist. Es wird uns mit demselben viel zugemutet. Paulus soll auf dem Boden der philonischen Anschauung stehen, ja dieselbe teilen. Er kannte eine Auslegung, nach der, wie es sein Gedanke forderte, der von

ihm letzter (zweiter) Adam genannte Mensch der erstgeschaffene war. Nur diese Korrektur verlangte seine christliche Anschauung, dass zum Ausdruck komme, wie der letzte Adam zwar der erstgeschaffene, aber der heilsgeschichtlich erst als zweiter geoffenbarte sei. Und diese „Ergänzung", die der philonische Gedanke durch „die geschichtliche Wirklichkeit" zu erfahren hatte, wusste er nicht anders zum Ausdruck zu bringen, als dass er den ersten Menschen zum zweiten und den zweiten zum ersten machte, und sich dann auch noch darauf versteifte, dass keineswegs das Pneumatische die erste Stelle einnehme, sondern erst das Psychische komme, dann das Pneumatische, und dass er ferner V. 47 wiederum den zuerst geschaffenen Menschen den zweiten nannte und den zweiten den ersten. Das ist eine vollkommene Unwahrscheinlichkeit.

Wir haben die zweite Möglichkeit zu wählen. Paulus hat das Citat selbst gebildet, aber im Gegensatz zu der Deutung, die wir kurzweg die philonische nennen können. Er hat diese also offenbar gekannt. Indem er an eine theologische Lehre seiner Zeit anknüpft und dieselbe in seinen Gedankenkreis aufnimmt, kehrt er sie von seiner christlichen Erfahrung aus in das Gegenteil um.

Aber in welcher Schriftstelle fand er das zweite Glied? Es soll nicht als unmöglich hingestellt werden, dass er damit an Gen. 1, 26 anknüpft. Freilich trägt dann die Behauptung, dass, weil Gott *πνεῦμα ζωοποιοῦν* ist, dieser Mensch als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ebenfalls *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* wurde, den entscheidenden Gedanken erst ein. Auch ist es dann auffällig, dass dieser Mensch, der früher geschaffen ist, als der Gen. 2, 7 genannte, der zweite heisst. Für unser Bewusstsein ist und bleibt diese Deutung des Schriftwortes unnatürlich. Allein, was für Gewaltsamkeiten solche typologische Deutung verüben konnte und was für welche nicht, darüber sind wir, wie mir scheint, inkompetente Richter. Dennoch aber ist es empfehlenswert, eine einfachere Erklärung, wenn sie sich bietet, vorzuziehen. Der Spur von Schöttgen folgend hat Vollmer (S. 54f.), wie vor ihm schon Klöpper, Der Brief an die Colosser 1882 S. 219, ansprechend auch das zweite Glied des Citats aus Gen. 2, 7 entlehnt gefunden. Danach gingen die Worte *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* auf *πνοὴν* (Symmachus und Theodotion: *ἀναπνοὴν*) *ζωῆς* zurück,

die Gott dem Menschen eingeblasen habe. Bei dieser Auffassung tritt auch die Schwierigkeit zurück, dass der zweite Mensch in dem Schriftwort als der erstgeschaffene erschien, da in *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* die Schöpfung des ersten Menschen vorausgeht und es die Meinung sein könnte, dass auf diese mit den letzten Worten des Verses noch einmal zurückgegriffen wird. Eine Stütze erhält diese Annahme der allein auf Gen. 2, 7 gegründeten Lehre der doppelten Menschenschöpfung dadurch, dass V. 47—49 im Gebrauch des Adjektivums *χοϊκός* eine deutliche Bezugnahme zu *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* zu Tage tritt.

Dem natürlichen Wortverständnis nun, dass Paulus aussprechen wolle, der letzte Adam sei der zeitlich spätere, wird im Sinne Holsten's entgegengehalten, *ἐγένετο* fordere „gebieterisch" Deutung auf den Ursprung statt auf Übergang in eine andere Lebensform (Schmiedel, Exkurs 2c zu I Kor. 15, 49). Wirft doch die sonstige paulinische Lehre von der Präexistenz Christi ihre Schatten auch auf diese Stelle. Holsten fragt (Das Evangelium des Paulus I S. 432 f.), mit welchem Rechte die Exegeten es verweigern, dasselbe eine *ἐγένετο*, welches gleichmässig beide Satzglieder umfasse, im zweiten Gliede auf die Schöpfung auch des letzten Adam zu beziehen. Indem er die Frage so stellt und darauf besteht, dass, wie nach dem ersten Gliede durch die schöpferische Thätigkeit Gottes der erste Adam als *ψυχὴ ζῶσα* aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen erscheine, so auch im zweiten Glied durch die schöpferische Thätigkeit Gottes der zweite Adam als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen erscheine, tritt ihm aus dem Gesichtskreis, dass der Gedanke des Apostels, welcher die Einführung dieses Schriftcitates veranlasste, ein anderer war. Es handelt sich nicht um einen Akt der Schöpferthätigkeit Gottes, ebensowenig um den Gedanken, dass die beiden Adam aus dem Nichtsein in das Dasein getreten seien, *ἐγένετο* hat im Zusammenhang überhaupt keinen Ton, sondern ist sowohl als Ausdruck, wie seiner Stellung im Satze nach aus dem alttestamentlichen Wort herübergenommen. Paulus hat dasselbe nicht frei gewählt, sondern als geprägtes Gut bestehen lassen, da er durch die Art der Einführung des Citats *(οὕτως καί)* deutlich bezeichnet hatte, worauf es ihm ankam. Dies ist aber die Existenz des Pneumatischen in Analogie zu der Existenz des Psychischen, nicht, wie Holsten

S. 434 behauptet, das **Wesen** der beiden Menschenformen. Freilich ist das Vorhandene als solches geworden. Aber das berücksichtigt Paulus hier nicht [1]). Er ist in dem Nachweis begriffen, dass er das Recht habe, die Wirklichkeit des pneumatischen Auferstehungsleibes zu behaupten.

Ferner, HOLSTEN's Satz: „das Wesen dieser beiden Menschenformen wird durch ihre Schöpfung festgestellt" (S. 434) ist sowohl angesichts der christologischen Aussagen Röm. 1, 4; Phil. 2, 9 f. wie des *ζωοποιοῦν* an unserer Stelle unhaltbar und wird auch von HOLSTEN in durchaus widerspruchsvoller Weise begründet. Es ist nicht richtig, dass weder nach rückwärts noch nach vorwärts der Gedankengang in irgend einer Weise durch den Zusatz des *ζωοποιοῦν* bedingt werde. Die Vermutung VOLLMER's, dasselbe beruhe auf einer Variante des LXX-textes statt *ζωῆς*, ist wenig wahrscheinlich, da die LXX dann auf die Vorstellung der doppelten Menschenschöpfung Bezug nehmen würde, der Ausdruck einer Thätigkeit aber in der Schilderung des Urbildes fern lag. Der Ausdruck dürfte vielmehr als eine verdeutlichende, die Absicht des Apostels in seiner Beweisführung aufhellende [2]) Umgestaltung des Schriftwortes betrachtet werden. Er nennt den letzten Adam deshalb *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, weil er als solcher das Leben nicht bloss in sich selbst trägt, sondern es auch allen denjenigen, die zu seinem Bereich gehören, vermittelt. Also *ζωοποιοῦν* hat im Zusammenhang beweisende Kraft. „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden" *(ζωοποιηθήσονται)*

[1]) Sehr gekünstelt und wenig einleuchtend erklärt HOLTZMANN II S. 77 *ἐγένετο* dahin, „dass auch der Himmelsmensch als ein Geschöpf Gottes, seine Schöpfung aber als ein Prozess zu denken ist, welcher verschiedene Stadien durchläuft Phil. 2, 6—9 und erst mit der Auferstehung einen, auch jetzt wieder nur vorläufigen (vgl. I Kor. 15, 24. 28), Zielpunkt erreicht hat."

[2]) Ein ähnliches Beispiel, wo der Apostel, in der Überzeugung, die Schrift richtig zu verstehen und auszulegen, kein Bedenken trägt, einen verdeutlichenden Zusatz zum Bibelwort zu machen, ist Gal. 2, 16; Röm. 3, 20, wo der alttestamentliche Text (Ps. 142 [143], 2) lautet *οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*, während Paulus beide Male, abgesehen von der Änderung *πᾶσα σάρξ* statt *πᾶς ζῶν*, zusetzt *ἐξ ἔργων νόμου*, also eine ausdrückliche Ausdeutung giebt, die über das Schriftwort hinausführt. An beiden Stellen schafft sich der Apostel durch diesen Zusatz erst die Möglichkeit, das Wort der Schrift in der von ihm verfolgten Antithese zu verwenden.

hatte er V. 22 gesagt. Es giebt der Schrift zufolge deshalb ein *σῶμα πνευματικόν*, weil der letzte Adam lebenschaffender Geist ist allen denen gegenüber, die zu ihm gehören. Die Eigenschaft der Lebenspendung hatte Christus aber nicht vor seiner dem Kreuzestod folgenden Auferstehung; weder gehört sie also zu seinem vor dieser schon feststehenden Wesen, noch ist mit dem *ἐγένετο* ausgedrückt, dass Christus schon seit seinem Ursprung lebenspendender Geist geworden sei. Dies gilt auch gegen Schmiedel, Exkurs 2c zu I Kor. 15, 49.

Das Ergebnis ist demnach, dass V. 45 von einer Existenzform Christi vor seinem Sein als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* nicht geredet wird, sondern das soteriologische Moment der Aussage das Gepräge giebt. Paulus will aber die philosophische Lehre der doppelten Menschenschöpfung ausschliessen, die allerdings in Widerspruch zu der seinen stand. Daher fügt er V. 46 an, der mit dem Gegensatz, welchen er einführt, auf einen Gedanken wie den philonischen hindeutet. Vergebens mühen sich Holsten und Schmiedel ab, das *ἀλλά* in Einklang mit ihrer Deutung zu bringen. Denn wenn die hellenistische Weltbetrachtung die Weltbewegung als das Herabsinken eines Höheren zu einem niederen Zustande anschaut und daher durch die Behauptung V. 45 befremdet wurde, so hätte Paulus, falls er dieselbe mit seiner Heilserfahrung kombiniert hätte, den Gedanken V. 46 durch *γάρ*, nicht durch *ἀλλά* anknüpfen müssen. Die Beziehung des *ἀλλά* auf die Umkehrung der Reihenfolge der Bibel aber hat gegen sich, dass sie die Aufnahme des Citats V. 45 durch Paulus unverständlich macht. Fand Paulus in der Bibel nicht den Gedanken, wie er ihn brauchte, ausgedrückt, so hätte er das Citat nicht gewählt. Und er rechtfertigt mit *ἀλλὰ κτλ* nicht ein Abweichen von dem Gedanken der Bibel, sondern er verteidigt seine Schriftauffassung als die richtige im Gegensatz zu einer, welche das Verhältnis der beiden Adam umkehrt. Dabei ist der Gedanke, dass er mit diesem Gegensatz das Entstehen des Urbildes vor dem Abbild keineswegs irgendwie aufheben wolle, nichts als eine Eintragung (vgl. Heinrici bei Meyer S. 499 Anm.).

Nun soll aber noch V. 47 die Holsten'sche Auffassung stützen. Denn die beiden Bestimmungen *ἐκ γῆς* und *ἐξ οὐρανοῦ*, welche den Ursprung des ersten und des zweiten Menschen

bezeichnen, sollen „im Gedankengange unwiderleglich beweisen, dass Paulus bei dem *ἐγένετο* V. 45 in beiden Satzgliedern an den Schöpfungsursprung der beiden Adam gedacht hat“, S. 437 Anm. 1. Dies Urteil HOLSTEN's ist nicht auffallend, da er behauptet, der Sinn der Worte *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* sei, der zweite Mensch „war eine aus dem Himmel stammende himmlische Existenz“ „und hatte einen seinem Ursprung vom Himmel her entsprechenden Leib“. Das ist aber nicht der paulinische Sinn. V. 46 ist als Kopula zu denken „ist“, nicht „war“. Denn Paulus spricht hier einen allgemeinen Satz aus, „das Gesetz des gottgeordneten, heilsgeschichtlichen Weltganges“, welches er daraus erschliesst, dass nach seiner Schriftauffassung der letzte Adam an zweiter Stelle von der Schrift genannt wird. Die Schrift erweist die Wahrheit der Behauptung, dass das Pneumatische, d. h. die pneumatische Existenzweise der psychischen erst nachfolgt. Wohl schwebt dabei, wie V. 47 zeigt, der Blick auf die beiden Typen und Häupter der Menschheit vor, aber der Gedanke ist verallgemeinert in Hinsicht auf den V. 44 begonnenen Nachweis, der im Interesse der Erhärtung der Wahrheit des paulinischen Auferstehungsglaubens geführt wird. Es gilt auch für die Christen der Satz V. 46. Ist dies richtig und ist ferner richtig, was auch SCHMIEDEL zutreffend ausspricht, dass V. 47 als Asyndeton nur ausführen darf, so ist V. 47 gleichfalls die Kopula „ist“ zu ergänzen und der Vers so formuliert zu denken, dass er seine unmittelbare Anwendung auf die Gläubigen dadurch finden kann, dass die Konsequenz für sie aus demjenigen gezogen wird, was von den sie repräsentierenden Häuptern gilt. Der erste und zweite Mensch werden danach V. 47 nicht nach der Seite betrachtet, was sie nach ihrem Schöpfungsursprung sind, sondern nach derjenigen, was sie sind in Abzielung auf die hinter ihnen stehende Menschheit. V. 47 ist lediglich eine aus der Heilserfahrung des Apostels gefolgerte, nicht eine philosophische Aussage über das Wesen der beiden Adam. Bei dem stark ausgeprägten Heilsbewusstsein des Paulus ist die Aussage des ersten Gliedes nur möglich im Zusammenhang mit der gegensätzlichen überragenden des zweiten Gliedes. Dass der erste Mensch nach Ursprung und Beschaffenheit dem Bereich der Erde zugehört, dass er von der Erde her und daher erdenstaublicher Beschaffenheit ist, sagt Paulus erst aus, seit

er weiss, dass ein zweiter Mensch da ist, der vom Himmel her ist, und das ist der erhöhte Christus. Jede weitere Ausdeutung, dass dieser zweite Mensch auch noch in anderer Hinsicht das Prädikat *ἐξ οὐρανοῦ* erhalten könnte, liegt ausserhalb des Bereichs der Aussage. Warum Paulus hinter *ἐξ οὐρανοῦ* das dem *χοϊκός* entsprechende Adjektivum auslässt, kann wenigstens vermutet werden.[1]) Es hätte ihm das Adjektivum *πνευματικός* zur Verfügung gestanden, das er zwar nicht im Gegensatz zu *ψυχικός* hier vermeiden musste (Schmiedel, Exkurs 1a zu I Kor. 15, 49), denn der Gegensatz ist von V. 47 an *χοϊκός*, das aber nach II Kor. 3, 17 vgl. mit Gal. 6, 1; I Kor. 3, 1; 14, 37 eine inadaequate Bezeichnung des *δεύτερος ἄνθρωπος* gewesen wäre. Daher zieht es der Apostel vor, den Gegensatz zu *ἐκ γῆς χοϊκός* nur durch *ἐξ οὐρανοῦ* auszudrücken. Bekommt doch sofort V. 48 mit *ἐπουράνιος* der Gedanke auch nach der V. 47 nur mitschwingenden, aber nicht ausgedrückten Seite eine deutlichere Ausprägung. Und V. 48. 49 sprechen klar aus, dass die Erörterung über die beiden Adam den Zweck hatte, sie als Repräsentanten desjenigen zu kennzeichnen, was sie den Menschen als Menschen und was sie den Christen als Christen gewährleisten.

Schmiedel erhebt jedoch noch einen Einwand. Er sagt, sofern Christus es schon in der Präexistenz (I Kor. 8, 6, vgl. 10, 4. 9) bedürfe, *πνεῦμα ζωοποιοῦν* zu sein, sei an Verlegung des *ἐγένετο* V. 45 in die Auferstehung nicht zu denken. Darauf, dass in dieser Behauptung eine irrige Fassung sowohl des *ἐγένετο* wie des *ζωοποιοῦν* ausgesprochen ist, brauchen wir nach der gegebenen Darlegung nicht mehr einzugehen. Aber wenn der präexistente Christus Mittler der Schöpfung war I Kor. 8, 6; Kol. 1, 16,[2]) so muss Paulus ihn in einer bestimmten Seinsweise

---

[1]) Der Zusatz *ὁ οὐράνιος* in FGfg vulg aeth und einigen Vätern kann auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen, da er nach V. 48. 49 gebildet erscheint und keinen Gegensatz zu *χοϊκός* bildet. Denn dies Adjektivum bezeichnet die Materie der Existenzweise des ersten Adam, dies ist aber bei *οὐράνιος* nicht der Fall.

[2]) Ich kann dem Urteil, dass mit Kol. 1, 16. 17 im Gegensatz zu I Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; I Kor. 15, 28 das dem ganzen Paulinismus zu grunde liegende Subordinationsverhältnis des Sohnes zum Vater verschoben werde, nicht beistimmen, da der Gesichtspunkt der Betrachtung Kol. 1 ein verschiedener ist. Der Gedanke der Erlösung aus der Sünde und dem Reich

vorgestellt haben. Liegt es da nicht nahe, ihn im Sinne des Apostels als präexistenten himmlischen Menschen zu denken? Ist nicht I Kor. 11, 3—9 Christus als Haupt des Mannes, nicht auch des Weibes, zugleich Urbild des Mannes?

Dass Paulus den präexistenten Christus als Persönlichkeit vorgestellt hat, geht auch aus Gal. 4, 4; Röm. 1, 3; 8, 3 hervor. Weiter führen II Kor. 8, 9; I Kor. 8, 6; Kol. 1, 15—20; Phil. 2, 6—10. Wenn Christus durch seine Menschwerdung arm wurde, da er doch reich war, so darf unbeschadet dessen, dass der Schwerpunkt des Gedankens wo anders liegt, auch die Vorstellung einbezogen werden, dass er nicht eine der menschlichen kongruente Existenzform gehabt habe, ehe er arm wurde. Ist er Schöpfungsmittler, I Kor. 8, 6; Kol. 1, 16, so liegt es nicht nahe, ihn in anthropomorpher Seinsform zu denken, sondern in theomorpher (Klöpper, Der Brief an die Colosser S. 222). Phil. 2, 6 aber widerstreitet direkt und deutlich der Annahme, dass Paulus sich den Präexistenten in Menschenform veranschaulicht habe, da das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, welches identisch ist mit dem *εἶναι ἴσα θεῷ*, mit seinem Gegensatz *μορφὴν δούλου λαβών* und dessen weiterer Ausführung in den Worten *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* zeigt, dass Paulus Christum als Präexistenten in göttlicher Daseins- und Erscheinungsform gedacht hat, und dass Christus in die Kategorie Mensch erst mit seiner *κένωσις* eingetreten ist.[1])

Aber die Aussagen des Apostels über den Präexistenten haben doch etwas Schwankendes, wie aus I Kor. 10, 4. 9 einerseits und I Kor. 11, 3—7 andrerseits, verglichen mit den eben besprochenen Stellen, ersichtlich ist. Ferner kann geltend gemacht werden, dass es gegen Phil. 2, 9. 10; Röm. 1, 4 verstiesse, wenn der Postexistenz Christi als des himmlischen Menschen

---

der Sünde und der Gedanke der Versetzung in das Reich Gottes ist hier der beherrschende. Dass für diesen der Christus Mittel und Ziel ist, hat Paulus nie geleugnet. Auch die Aussagen über die Weltschöpfung durch Christus haben keinen selbständigen Wert, sondern erscheinen in inniger Verknüpfung mit der soteriologischen Betrachtung. Christus ist danach hier nicht in abschliessendem Sinn Mittel und Ziel, wie Gott Röm. 11, 36; I Kor. 15, 28, sondern Mittel wie I Kor. 8, 6 und vorläufiges Ziel, nach dessen Erreichung I Kor. 15, 28 nicht ausgeschlossen ist.

[1]) Zur Ergänzung des Gesagten ist aber die gute Bemerkung Haupt's in Meyer's Kommentar 9. Abteilung 6. Aufl. z. d. St. S. 72f. zu beherzigen.



eine höher stehende gott- oder engelgleiche Seinsweise vorangegangen wäre (Schmiedel). Allein daraus scheint mir nicht ein Argument dafür entnommen werden zu dürfen, dass Paulus doch auch der Vorstellung des Präexistenten als Menschen bewusst und anschauungsmässig Raum gegeben habe, sondern dies Schwanken erscheint als Beweis dafür, dass die Lehre von der Präexistenz für ihn nur eine nicht scharf durchgeführte Hilfslehre ist, eine Konsequenz aus seiner christlichen Erfahrung, zu der er um so mehr veranlasst war, entweder weil er aus der zeitgenössischen Anschauung des Spätjudentums den Gedanken der sei es realen sei es idealen Präexistenz des Messias mit ins Christentum herübergenommen hatte oder die hellenistische Bildung seiner Zeit ihn dazu führte. In unverkennbarer Weise aber werden diese Lehrgedanken vernachlässigt angesichts des überwältigenden Wertes des Christus als des durch den Tod zum Leben Hindurchgedrungenen und nun als Herr über der Gemeinde der Gläubigen Waltenden. Dies tritt in derjenigen Stelle, wo Paulus am ausführlichsten auf die Präexistenz Christi eingegangen ist, Kol. 1, 15—20, besonders deutlich zu Tage. Auch hier ist sie kein selbständiges Lehrstück, vielmehr ist auch da der Postexistente Ausgangs- wie Zielpunkt und die Aussagen über die Präexistenz sind in so innige Beziehung zu demjenigen gestellt, was er als jener ist, dass es bei einzelnen Ausdrücken zweifelhaft ist und bleiben wird, ob der Präexistente oder der Postexistente gemeint ist. Bei dieser Sachlage hat es Paulus nicht nötig gefunden, die Differenzen, die sich zwischen der Erfahrung des erhöhten Christus als Herrn und der Lehre von Christus dem Präexistenten ergaben, auszugleichen, ja er hat sie wohl kaum empfunden. Handelte es sich um eine Lehre, der gegenüber die Stellungnahme für den denkenden Christen im Gegensatz zur Auffassung innerhalb des Judentums oder Heidentums von Belang gewesen wäre, so würde sie ohne Zweifel stärker in den dialektischen Prozess des Geistes des Apostels hineingezogen worden sein. Aber das Interesse, welches später die Kirchenlehre an der Präexistenz Christi nahm, erfüllte den Apostel noch nicht, wenngleich auch bei ihm in den Gefangenschaftsbriefen eine reichere Entwickelung dieser Lehre angebahnt wird. Unter diesen Umständen sind wir nicht berechtigt, das Bedürfnis nach systematischer Abrundung dieses

Lehrpunktes, mag es auch von unserm Denken empfunden werden, in das Bewusstsein des Paulus zurückzutragen.

Das Ergebnis der Untersuchung über das vorchristliche Messiasbild des Apostels ist dies. Die philonische Anschauung von der doppelten Menschenschöpfung und das darauf fussende Messiasbild als des präexistenten himmlischen Menschen kann für das vorchristliche Denken des Paulus nicht nachgewiesen werden, ist aber wegen II Kor. 5, 16, wo Paulus selbst ausspricht, dass er vor seiner Bekehrung das pharisäische Messiasbild gehabt habe, für jene Zeit auszuschliessen. Als Christ nimmt er auf die philonische Vorstellung, mag sie ihm wie immer bekannt geworden sein, Bezug, aber im gegensätzlichen Sinn. Dagegen ist anzuerkennen, dass Paulus, auch wenn er diese besondere Form der Vorstellung ablehnt, doch mit seiner Christologie gleichfalls auf dem Boden der hellenistisch-jüdischen Anschauungsform steht. [1]) Der Unterschied seiner eigentümlichen Stellung beruht darauf, dass der Anlass zu solchen Gedankenbildungen bei ihm ein anderer war, als bei den griechischen Philosophen und der jüdischen Schultradition, nämlich die christliche Heilserfahrung.

---

2. Kapitel.

Der Ertrag der Bekehrung für das Bewusstsein des Paulus.

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist diese: Hat sich Paulus, als sich der Sturm der durch die Erscheinung Christi erregten Gefühle und Gedanken gelegt hatte und der Ertrag des Tages von Damaskus sich zur festen Form gestaltete, von dem jüdischen Gesetz innerlich freigewusst und ist ihm schon damals die Erkenntnis des Universalismus des Christentums

[1]) Bei dieser Stellungnahme bedürfen wir nicht der fragwürdigen Hypothese SCHIELE's (ZwTh 1899 S. 20ff.), dass Paulus mit dem Hintergrund seines Christusbildes I Kor. 15 den Griechen ein Schuldner sei, da er wohl zu jenen 500 Schülern Rabban Gamaliels gehöre, die der grosse Lehrer nach der Gemarah zu Sota IX 14 fol. 49 (vgl. Baba Kama fol. 83) in griechischer Weisheit unterrichtet habe.



aufgegangen oder ist er in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, ja über diese Zeit hinaus, noch ein Vertreter des judenchristlichen Evangeliums gewesen?

Wir bevorzugen die erste Seite der gestellten Alternative, wollen aber nicht so verstanden sein, als ob eine Entwicklung der begrifflichen Ausgestaltung des christlichen Bewusstseins des Paulus während der Zeit seines apostolischen Wirkens ausgeschlossen werden solle. Selbst in der Lebensperiode des Paulus, aus der seine Briefe stammen, sind gewisse Lehrentwicklungen deutlich verfolgbar. Aber andererseits verraten die Briefe des Apostels das Bewusstsein, dass er seit seiner Bekehrung das Judentum und den Gesetzesdienst überwunden habe. Eine solche Selbstbeurteilung schliesst an sich die Möglichkeit des Irrtums nicht aus (Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter S. 72, Loofs, RprThK [3]II s. v. Augustinus, vgl. auch H. Reuter, Augustinische Studien 1887 S. 4). Wir halten die Selbstbeurteilung des Paulus aber für richtig, weil innere und äussere Gründe sie wahrscheinlich machen. Auch in diesem Falle ist indessen keineswegs ausgesprochen, dass alle Konsequenzen, wie sie auf der Höhe der paulinischen Lehre gezogen worden sind, schon in jener Zeit in dem Geiste des Paulus lebendig waren, sondern es wird sich um eine prinzipielle Überwindung des Judentums gehandelt haben, deren Paulus sich bewusst geworden ist und welche ihn veranlasste, den Heiden das Evangelium zu verkündigen. Die Folgerungen aber für sein praktisches Verhalten wird er in dem Masse gezogen haben, als dies die geschichtlichen Umstände erforderten oder er sich in der Berechtigung der gesetzesfreien Predigt bedroht oder angegriffen sah.

Dass Paulus nach seiner Bekehrung ein dem judenchristlichen der Urapostel nahe verwandtes Evangelium gepredigt habe, folgert Clemen aus II Kor. 5, 16; Gal. 5, 11,[1]) letztere Stelle zusammengehalten mit 1, 10. Die erstgenannte Stelle ist schon S. 32f. behandelt worden. Wir glauben sie so verstehen zu müssen, dass Paulus mit *ἀπὸ τοῦ νῦν* und *νῦν* nicht eine Zeit innerhalb seiner christlichen Lebensperiode von einer früheren Zeit derselben Lebensperiode unterscheidet, sondern die christliche Lebenszeit der vorchristlichen gegenüberstellt.

---

[1]) Ebenso A. H. Franke. StKr 1895 S. 439. 449.

Clemen (Chronologie S. 52, Derselbe, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894 S. 105, StKr 1897 S. 230f. Vgl. ferner J. Weiss, StKr 1895 S. 271) fasst Gal. 1, 10 als einen auf die engere Gegenwart bezüglichen Vorwurf. Schon die abrupte Frage, mit der der Vers beginne, wozu sich das *ἔτι* geselle, setze voraus, dass man ihm vorgeworfen hatte, er rede Menschen zu liebe und suche Menschen zu gefallen, d. h. nach dem Zusammenhang, den Uraposteln, der Urgemeinde und ihrem Anhang, und zwar dadurch, dass er, nach 5, 11, noch die Beschneidung predige. Nach Clemen's Meinung gesteht Paulus ein, dass er früher Menschen zu gefallen getrachtet habe. Paulus leugne das nur für die Jetztzeit, weil er jetzt wisse, dass er dann Christi Knecht nicht wäre. Diese Auffassung zeichnet sich an Geschlossenheit vor den Auslegungen Dalmer's (Der Brief Pauli an die Galater 1897 z. d. St.) und Sieffert's (in der neuesten Auflage) aus. Beide bringen nämlich dadurch in ihre Deutung der Stelle ein Schwanken, dass sie *ἄρτι* auf die Zeit der Abfassung des Briefes beschränken, *ἔτι* aber auf die ganze christliche Periode des Apostels ausdehnen. Indem Sieffert sich diese Auslegung jetzt aneignet im Gegensatz zu der in der 7. und 8. Auflage vorgetragenen richtigen Erkenntnis, dass *ἔτι* dem *ἄρτι* chronologisch entspreche, verfährt er inkonsequent. Verweist er doch auch jetzt noch selbst darauf, dass *ἤρεσκον* das *ἀρέσκειν* wieder aufnehme. *ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν* ist aber nur Parallelfrage zu V. 10ª. Mit *ἄρτι* V. 10 meint Paulus anders als V. 9 die christliche Gegenwart seit seiner Bekehrung. Diesen Wechsel der Bedeutung wird man nicht auffällig finden, wenn man auf die Beweglichkeit des Apostels im Gebrauch der Wörter achten gelernt hat. Der erweiterte Gebrauch von *ἄρτι* ist ein solcher der jüngeren Gräcität (Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in Libros Novi Testamenti ²1879 s. v.). Die gesamte christliche Gegenwart bis zur Parusie schliesst *ἄρτι* in sich auch I Kor. 13, 12 (gegen Sieffert) und I Petr. 1, 6. 8.[1]) An unserer Stelle ist trotz der Betonung des *ἄρτι* diese Bedeutung anzunehmen, weil ein Gegensatz der Verkündigung des Apostels in der engeren

[1]) Vgl. Epiktet II 9, 15 *ἄρτι γὰρ τίς ἡμῶν οὐ δύναται τεχνολογῆσαι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν;* auch Theokrit Idyll. 11, 9 *ἄρτι γενειάσδων περὶ τὸ στόμα τὼς κροτάφως τε,* dessen Bart schon sprosst um Mund und Schläfe, Xenoph. Exped. Cyr. VII 4, 7 *υἱὸς ἄρτι ἡβάσκων,* ein schon mannbarer Sohn.

Gegenwart gegen eine solche in der vergangenen Zeit dem Text fremd ist, Paulus vielmehr V. 8. 9 wie auch V. 11 ff. seine christliche Predigt, weil göttlichen Ursprungs, als ein für allemal feststehend ansieht. Das ἄρτι V. 9 mag formell die Veranlassung der Wiederaufnahme des Wortes V. 10 gewesen sein, betont stellt Paulus es voran, weil ihm schon der V. 11 (γάρ, nicht δέ) verfolgte Gedanke vorschwebt, dass er sein Evangelium durch göttliche Offenbarung habe, diese aber das entscheidende Erlebnis war, welches ein ἀνθρώπους πείθειν fortan ausschloss.

Auch wenn wir nur diese Galaterstelle hätten, würde man herauslesen müssen, dass dem Apostel der Vorwurf des ἀνθρώπους πείθειν und ἀνθρώποις ἀρέσκειν gemacht worden sei (gegen Sieffert). Aber I Thess. 2, 4 begegnet uns das gleiche Wort (*οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ).* Es werden also hier wie dort verwandte Gründe den Vorwurf veranlasst und ähnliche Gegner ihn ausgesprochen haben. Heiden würden schwerlich des Apostels Lehre als πλάνη und ἀκαθαρσία I Thess. 2, 3 gebrandmarkt haben (Franke S. 432, anders Clemen, Chronologie S. 208). So werden denn die Vorwürfe I Thess. 2, 3—6 wenigstens zum Teil aus jüdischem Munde herrühren und, da die Thessalonicher zur Zeit der Abfassung des Briefes nicht von judaistischen Agitatoren bearbeitet wurden, von ungläubigen Juden erhoben, von den heidnischen Volksgenossen der Thessalonicher aber übernommen worden sein. Im Galaterbrief hat es Paulus mit christgläubigen Juden zu thun und diese haben, weil sie ebenso wie ihre ungläubigen Volksgenossen eine messianische Lehre, welche das jüdische Gesetz bei Seite stellte, von ihrem jüdischen Standpunkt bekämpften, die gleiche Anklage gegen Paulus in Galatien ausgesprochen. Denn es war eine offenbare Erleichterung des Christwerdens und der daraus folgenden aktiven Bethätigung, wenn die Last des jüdischen Gesetzes nicht auferlegt wurde. Bei diesem Verständnis fügt sich die Stelle gut in den Gedankenzusammenhang ein und ist ein Glied in der Kette des Beweises, dass Paulus seit seiner Berufung zum Christen und Apostel sein gesetzesfreies Evangelium gehabt habe. Gegen Clemen's Auslegung ist noch geltend zu machen, dass sie zwei Bekehrungen des Apostels voraussetzt, die eine vor Damaskus, die andere, als er das falsche judenchristliche Evangelium aufgab, weil es Gottes Willen widersprach

und mit Menschengefälligkeit Hand in Hand ging. Das eine Wort *ἄρτι* ist aber nicht im stande, diese Kombination Clemen's zu tragen.

Aber auch Gal. 5, 11 darf nicht dafür geltend gemacht werden, dass Paulus als Apostel früher Beschneidung gepredigt habe (Clemen, Chronologie S. 52, StKr 1897 S. 230ff. 246 in Anschluss an Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte II 1872 S. 517). Wie hätte Paulus sonst Kap. 1. 2 allen Nachdruck der Beweisführung darauf legen können, dass sein Evangelium ihm durch göttliche Offenbarung geworden sei, ohne menschliche Vermittlung, und wie hätte es von vornherein im Gegensatz zu dem der Urapostel stehen können (1, 16. 17. 22. 23; 2, 2ff. 11ff.)? Dennoch aber wird Clemen von einem richtigen Gefühle geleitet, wenn er die rein hypothetische Fassung: „wenn ich die Beschneidung predigte, würde ich doch wohl nicht verfolgt werden" ablehnt. Er hat recht: fragt Paulus, warum er noch verfolgt werde, wenn er noch die Beschneidung predige, so setzt er voraus, dass man ihm die Predigt der Beschneidung nachgesagt hat. Der Gegensatz, auf welchen *ἐγὼ δέ* hinweist, kann nicht das den Judaisten entgegenkommende Verhalten der galatischen Gemeinden sein, welchem der Apostel, da er die Auffassung der Galater nicht annehmen könne, seine eigne entgegenstelle, um Unterwerfung unter sie zu fordern. Es ist sehr bezeichnend, dass Sieffert da, wo er den Gedanken des Verses unter dieser Beleuchtung schildert, das *τί ἔτι διώκομαι* in den Gedanken des Folgerungssatzes *ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* einflicht. Die Frage verliert dann ihre selbständige Bedeutung, die sie doch notwendig haben muss. *ἐγὼ δέ* gehört zusammen mit *τί ἔτι διώκομαι* und tritt als Gegensatz dem *ὁ δὲ ταράσσων κτλ* gegenüber (Holsten, Das Evangelium des Paulus I S. 124, vgl. Clemen, StKr 1897 S. 230). Dann ist zu schliessen, dass der Verwirrende seine Forderung der Beschneidung in Galatien mit dem Hinweis darauf gestützt habe, auch Paulus *περιτομὴν ἔτι κηρύσσει*. Dies Verbum bezeichnet bei Paulus an allen Stellen die Verkündigung als eine solenne, normative (Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Graecität [8]1895 s. v., auch J. Müller, S. 51ff.). Danach bedeutet „Beschneidung verkündigen" der Beschneidung Heilswert zuweisen, sie zu einer grundsätzlichen Forderung der

christlichen Predigt machen. Das hat nun Paulus zur Zeit der uns überlieferten Briefe, insbesondere des Galaterbriefes, gewiss nicht gethan. Aber die Judaisten haben, den Apostel verleumdend, aus einzelnen seiner Handlungen (Apg. 16, 3, kurz vor der Verkündigung in Galatien) Folgerungen gezogen und dem Apostel Prinzipien untergeschoben, von denen er weit entfernt war. Zeigt die Beschneidung des Timotheus nicht, dass Paulus im Grunde dieselbe noch für heilsnotwendig hält, dass es andere, mit der Wahrheit nicht in Einklang stehende Gründe sind, die Paulus veranlassen, den Heiden die Beschneidung nicht aufzuerlegen? Sein Heidenevangelium ist doch *ἀνθρωπαρέσκεια.* So schliesst sich dieser Vorwurf mit dem 1, 10 erhobenen zusammen.

Paulus hält es nicht für nötig, sein Thun vor den Galatern zu rechtfertigen, durch einen Hinweis darauf, dass nicht prinzipielle, sondern praktische Gründe ihn zu solchem Thun veranlasst haben (vgl. I Kor. 9, 19ff.). Sie kennen ja seine Predigt. Er weist sie vielmehr *(ἀδελφοί)* auf das Ungereimte der Beschuldigung hin. Lasst euch doch nicht irre machen. Sarkastisch aber fertigt er die Gegner ab, indem er auf ihre Vorwürfe, als wären sie wahr, eingeht. „Ich aber, wenn ich die Beschneidung noch für heilsnotwendig halte, warum werde ich da noch[1]) (von ihnen) verfolgt?“[2]) Und nun erst kommt der Ernst der Entgegnung zum Durchbruch: „Dann ist zu nichte gemacht das Ärgernis des Kreuzes.“ Der Satz *ἄρα κατήργηται κτλ* scheint mir zu beweisen, dass Paulus aus dem Vordersatz auch schon die weitgehende Folgerung *τί ἔτι διώκομαι* ziehen durfte. Unbegründet ist auch der von Sieffert und Dalmer erhobene Einwand, dass nicht hier, sondern im ersten Teil des Briefes die Behauptung, Paulus predige noch die Beschneidung, hätte widerlegt werden müssen. Die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung kann in doppelter Hinsicht behauptet oder geleugnet werden, je nachdem sie als

[1]) Dies zweite *ἔτι* ist, wie häufig in der Frageform *τί ἔτι,* logisch, nicht zeitlich zu fassen, „unter diesen Umständen“ Röm. 3, 7; 9, 19. Matth. 19, 20; 26, 65. Mark. 5, 35. Hebr. 7, 11.

[2]) Der gleiche Satzbau findet sich Röm. 3, 7, wo ein Gegner aus Sätzen des Paulus Konsequenzen zieht, die Paulus abweist. Auch I Kor. 4, 12 ist, weil *διωκόμενοι ἀνεχόμεθα* zwischen *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν* und *δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν* steht, die allgemeinere Bedeutung des *διώκεσθαι* anzunehmen.

Zeichen der Aufnahme in die volle Bundes- und Segensgemeinschaft des Verheissungsvolkes oder als Verpflichtung auf das Gesetz betrachtet wird. Im ersten Fall gehört sie in die Erörterung des ersten Teiles des Briefes, im letzten in den dritten. 5, 3 zeigt, dass hier der zweite Gesichtspunkt zur Verhandlung steht: die Galater wollten ihr christliches Leben nach der Norm des Gesetzes regulieren. Im ersten Teil hat aber Paulus thatsächlich 2, 3—5 den Erweis gebracht, dass er die Forderung der Beschneidung als heilsnotwendig nicht anerkennt.

Die Anschauung, dass Paulus hier keinen Bezug auf eine gegnerische Aussage nehme, sondern den Fall, er predige noch Beschneidung, einfach hypothetisch setzt, scheint auch deshalb weniger empfehlenswert, weil dann die lebhafte Frageform *τί ἔτι* nicht erklärt werden kann, sondern statt derselben der korrekte Abschluss des Bedingungssatzes ohne *ἔτι* erwartet würde. Wollte Paulus aber sagen: wenn ich im Gegensatz zu meinem bisherigen Verhalten Beschneidung zu predigen beginne, d. h. die in der vorchristlichen Zeit in Geltung gewesene Beschneidung wieder aufnehme (Sieffert), so hätte er nicht *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω* geschrieben, sondern nach 4, 9 *πάλιν* oder *ἄνωθεν*.

Es giebt aber in den paulinischen Briefen auch direkte und positive Zeugnisse dafür, dass Paulus sich bewusst war, von Anfang seiner Wirksamkeit an sein gesetzesfreies Evangelium besessen zu haben. Hier steht voran die eigne Beweisführung des Apostels im Galaterbrief. Dieselbe ruht im ersten Kapitel nur dann auf sicherem Boden, wenn Paulus dasjenige Evangelium, welches er jetzt verkündigt, unmittelbar mit seiner Berufung bekommen hat. Und dies, dass er sein Evangelium durch Offenbarung Jesu Christi hat, die Offenbarung, die ihm mit seiner Bekehrung zu teil wurde, ists ja, was ihm die bewundernswerte Sicherheit giebt und das schroffe Urteil, jedes andere als das von ihm verkündete Evangelium sei nicht Evangelium, hervorgerufen hat.

Die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes enthalten den Gegenbeweis des Apostels gegen die Behauptung der judaistischen Gegner in Galatien, dass das paulinische Evangelium nicht, wie Paulus lehre, göttlichen Ursprungs sei, sondern auf die Verkündigung der jerusalemischen Apostel zurückgehe, er also auch kein selbständiges Apostelrecht besitze und in den-

jenigen Punkten, wo er von den jerusalemischen Aposteln abweichend verkündige, kein Evangelium biete. Daher handelt es sich für Paulus zum Erweise der Wahrheit und Selbständigkeit seines Evangeliums um zwei Dinge, 1. um den göttlichen Ursprung seines Evangeliums im Gegensatz zu menschlicher Vermittlung, 2. um die göttliche Wahrheit des Inhaltes seines Evangeliums im Gegensatz zur Verkündigung seiner Gegner. Aus der Ineinanderarbeitung dieser beiden Gesichtspunkte geht hervor, dass sie für Paulus untrennbar waren, d. h. dass der Inhalt seines Evangeliums, das konstitutive Element desselben, ihm seinem Bewusstsein zufolge unmittelbar mit der göttlichen Berufung gegeben worden war.

Schon im Eingange des Briefes werden diese beiden Gesichtspunkte erkennbar. Wenn sich Paulus Apostel nennt, so nimmt er eine Würde in Anspruch, die ihm die Gegner abgesprochen hatten. Er ist Apostel im Vollsinn des Wortes. Nennt er sich aber Apostel nicht von Menschen, noch auch durch menschliche Vermittlung, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat, so setzt er als bekannt voraus, was die Galater ja schon wissen und was er V. 16 auch noch direkt ausspricht, dass Bekehrung und Berufung zum Apostolat für ihn zeitlich zusammenfallen und lässt schon hier durchblicken, dass sein Evangelium als durch Gott und den auferweckten Jesus Christus vermittelt einen göttlichen Inhalt darbiete und über die Schranken irdisch-menschlichen Wesens hinaushebe. Diesen Gegensatz deutet auch V. 4 an.[1])

---

[1]) Weizsäcker, Das apost. Zeitalter S. 70, hat die Worte ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος ἐνεστῶτος πονηροῦ in Beziehung gesetzt zu der Aussage über die der Bekehrung des Apostels vorausgegangene Verfolgungszeit 1, 13 f. und so gefolgert, es habe Saul als Pharisäer nicht nur der gewöhnliche blinde Gesetzeseifer erfüllt, sondern die Verzweiflung an der Gegenwart, die trostlose Erkenntnis des Elends derselben. Dabei scheint mir verkannt, dass πονηρός ein objektives Urteil ausdrückt, in dem Begriff Elend aber ein subjektives gefällt wird. Gal. 1, 4 ist danach nicht geeignet, als Unterlage für einen Schluss auf die Selbstbeurteilung und innere Geistesverfassung des Apostels vor seiner Bekehrung zu dienen. Er konnte die damalige Weltperiode böse finden, ohne sich selbst als elend zu beurteilen, und die Welt konnte böse sein, ohne dass er damals die subjektive Einsicht in das wahre Wesen derselben besass.

Ist unsere Auffassung von 1, 10 richtig, so bietet auch 1, 6—10 ein Glied in der beabsichtigten Beweisführung. Paulus kann mit solcher Bestimmtheit von nur einem Evangelium des Christus, dem seinen, reden und jeden verfluchen, wäre es auch ein Engel vom Himmel, der andere Frohbotschaft bringt als er, weil seine ganze christliche Lebensperiode eine geschlossene Einheit bildet (*ἄρτι* V. 10) und inhaltlich Dienst Gottes und Christi ist. Ein solcher Dienst aber ist durchwaltet von derartiger sittlicher Lauterkeit, dass er sich mit Menschengefälligkeit nicht verträgt. Solche hat also Paulus als Christ in seiner Verkündigung überhaupt nie geübt *(ἔτι)*.

Was V. 1—10 nur durchklang und zwischen den Zeilen zu lesen war, spricht Paulus nun direkt aus. Er bewegt sich, infolge der gegen ihn erhobenen Vorwürfe der Judaisten und um sein Evangelium im Gegensatz zu dem ihrigen auch sachlich zu charakterisieren, wiederum in dem schon V. 1 aufgestellten Gegensatz *ἄνθρωπος* — *θεός* und *Χριστός*. Er führt den Beweis negativ, weil er so wirksamer wird, indem er so auf Thatsachen hinweisen kann, die ihm niemand abzustreiten vermag. Er spricht wiederum von dem „Evangelium, das von mir verkündet wird" als von einer unveränderten Einheit, in der also Anfang und Fortgang auf einer Linie liegen. Ob man V. 11 *γάρ* zu lesen hat, wie mir wahrscheinlich ist, oder *δέ*,[1]) immer spricht V. 11 aus, warum Paulus die Fragen und die Aussage V. 10 aufstellen kann. Deshalb kann er nicht Menschengefälligkeit üben, sondern muss Gott gefallen, weil sein Evangelium nicht Menschenart an sich trägt. Und dass dies nicht der Fall ist, begründet Paulus zunächst mit der doppelten Aussage, dass auch nicht er selbst,[2]) der Verkündiger, es von Menschen überkommen hat, noch darin unterwiesen worden ist. Ein Zwiefaches will Paulus damit ausschliessen, die inhaltliche Mitteilung und die lehrmässige Unterweisung, die ihn in das Verständnis eingeführt hätte. Im Gegensatze dazu bezeichnet er sein Evangelium als ihm durch Offenbarung Jesu Christi gewordenes.[3]) Die Begründung des Satzes *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγ-*

---

[1]) Die Begründung für die Bevorzugung ersterer Lesart giebt richtig Sieffert z. d. St.

[2]) *ἐγώ* wie I Kor. 11, 23.

[3]) Ohne uns hier mit der Behauptung J. Müller's S. 51ff., dass wie im

γελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ παρέλαβον δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ bringt er V. 13 — 16 b, des *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ οὐκ ἐδιδάχθην* von V. 16 c—20. Die Aussagen V. 13. 14 haben den Zweck darzuthun, dass er Christ wurde nicht nach einer Zeit inneren Schwankens und halber Hinneigung zum Christentum, unter der Einwirkung des Stachels des Gewissens, gegen den dauernd sich nicht wehren zu können er sich bewusst wurde; der Übergang von der Periode der Verfolgung zur Periode seiner Christgläubigkeit ist für das Bewusstsein des Paulus ein plötzlicher Bruch, ein schroffer Wechsel gewesen. Gott ergriff ihn (vgl. Phil. 3, 12). Als Gott den Zeitpunkt ersah, die Berufung, die in seinem Ratschluss geschehen war, wirksam zu machen, hat er seinen Sohn in ihm geoffenbart, damit er denselben unter den Heidenvölkern verkünde. Diese Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm muss nach dem Zusammenhang mit V. 11. 12 als wesentlich identisch mit dem Inhalt des von ihm verkündeten Evangeliums gefasst werden. Spricht Paulus aber aus, dass die Offenbarung Christi in ihm die Gewissheit wirkte, dass er zum Verkündiger an die Heiden ausgesondert worden sei, so kann nur durch gewaltsame Interpretation der Sinn gewonnen werden, dass diese Erkenntnis ihm erst im Laufe seines Missionswerkes aufgegangen sei. In diesem Falle hätte Paulus auch den Zusatz *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* als missverständlichen, ja unrichtigen nicht gemacht oder die Erwähnung seines Berufes auch an die Juden (vgl. Apg. 9, 15; 26, 20) wäre nicht unerwähnt geblieben. Vielmehr ist der Wortsinn der, dass dem Paulus Bekehrung und Berufung zum Heidenapostel zeitlich zusammenfallen.

Paulus geht nun dazu über zu zeigen, dass er auch nicht

Munde Jesu Evangelium bedeute „die Ankündigung des endgültigen Heilsereignisses, der abschliessenden Selbstoffenbarung Gottes", so bei Paulus der Begriff Evangelium nicht mehrdeutig, sondern eindeutig sei, „die Veranstaltung dieser bestimmten göttlichen Kundgebung, die durch die Verkündigung der Apostel an die Menschen ergeht", auseinandersetzen zu können, heben wir doch hervor, dass dem Gebrauche dieses Wortes Gal. 1 zufolge die Bedeutung „Inhalt des Evangeliums" dem paulinischen Sprachgebrauch nicht aberkannt werden darf. Auch wird das *ἐδιδάχθην* Gal. 1, 12 nicht dadurch entwertet, dass von Lehren des Evangeliums hier „nur negativ" gesprochen wird. Ein Evangelium, in welchem Paulus nicht unterwiesen worden ist, hat doch wohl die Beschaffenheit, dass er darin unterwiesen werden konnte.

Unterweisung im Evangelium von den Aposteln empfangen hat, wie seine Gegner unter Hinweis auf gewisse Besuche in Jerusalem nach seiner Bekehrung behauptet hatten. Er hat damals nicht gethan, was man hätte erwarten müssen, wenn seine Bekehrung ihm nicht zugleich den Inhalt seiner späteren Verkündigung vermittelt hätte. Er hatte es nicht nötig, mit *σὰρξ καὶ αἷμα* sich zu besprechen, weil er von dem Bewusstsein getragen wurde, dass der Inhalt seiner christlichen Verkündigung eine Bereicherung durch Menschen nicht erfahren konnte.[1]) Erst drei Jahre nach seiner Bekehrung ist er nach Jerusalem hinaufgezogen. Mit der Zweckbestimmung „um Kephas zu besuchen" schliesst er einen andern Zweck, nämlich den der Unterweisung in dem Evangelium durch Petrus aus. Diese soll auch dadurch als unwahrscheinlich hingestellt werden, dass Paulus damals nur eine so kurze Zeit, 15 Tage, bei Petrus blieb. Dass Paulus diesem damals die Grundzüge seiner Frohbotschaft unter den Heiden, die göttliche Berufung derselben „in Gnaden Christi" ohne Beschneidung und Gesetz, ausgesprochen und dass ein Widerspruch gegen die Mitteilung und die Absicht des Paulus damals nicht laut geworden sei (Holsten, Das Evangelium des Paulus I S. 9), hat Gal. 2, 2 gegen sich, wonach Paulus erst damals sein Evangelium in Jerusalem inhaltlich darlegt. Diese Stelle verträgt sich aber mit der Annahme, dass Paulus, ohne auf Widerspruch zu stossen, bei jenem ersten Besuch in Jerusalem von seiner Absicht, unter den Heiden Mission zu treiben, dem Petrus Kenntnis gegeben habe. Diese Absicht hat wohl weder Paulus anders gedacht noch Petrus anders verstehen können als in Analogie zu der Propaganda der Synagoge (vgl. das Verfahren des Paulus der Darstellung der Apostelgeschichte zufolge). Die Fülle der Konsequenzen, die sich an diese neue Art der Predigt schliessen sollte, ist damals auch von Paulus selbst nicht überschaut worden.[2]) Und eine gegensätzliche Stellung zum Judentum, mochte Paulus auch selbst innerlich

---

[1]) Diese Aussage kann sich natürlich nicht auf die historischen Thatsachen des Lebens Jesu und *τὰ λόγια τοῦ κυρίου* beziehen, sondern der Inhalt seines Evangeliums ist, wie es auch der Zusammenhang nahelegt, zu beschränken auf die christlichen Heilsthatsachen in ihrer Heilsbedeutung. Das sind für Paulus Kreuz und Auferstehung Christi.

[2]) So auch Holsten I S. 12.

sich völlig frei von den Banden des jüdischen Gesetzes fühlen, ist erst von dem Zeitpunkt an geschichtlich wahrscheinlich, als er in seinem Rechte der Heidenmission, die Beschneidung und das Gesetz nicht aufzuerlegen, angefochten wurde und die Vollbürgerschaft der Heidenchristen in Zweifel gezogen wurde.

Einen andern Apostel ausser Jakobus, den Bruder des Herrn, damals in Jerusalem gesehen zu haben, leugnet Paulus, auch in der Absicht darzuthun, dass er eine lehrmässige Unterweisung durch die jerusalemischen Apostel nicht erfahren habe. Der feierliche Schwur, den er zur Versicherung der Wahrheit der Angaben V. 18. 19 macht, zeigt, wie sehr und mit welchem Erfolg die judaistischen Gegner die Jerusalemreisen des Paulus für ihre Behauptungen ausgebeutet hatten. In den letzten Versen des Kapitels (21—24) macht Paulus dann noch gegen die Judaisten geltend, dass er in seinem ersten heidenchristlichen Wirkungskreis, in Syrien und Cilicien, sein Evangelium verkündigt habe, ohne dass Einspruch von Jerusalem aus gegen dasselbe erhoben worden sei und dass im Gegenteil die judäischen Gemeinden an seiner Wirksamkeit Grund fanden, Gott Dank darzubringen.

Die Darlegungen des 2. Kapitels haben für den jetzt von uns verfolgten Nachweis keine unmittelbare Bedeutung.

Ein wichtiges Selbstzeugnis, welches das aus Gal. 1 gewonnene Ergebnis bestätigt und erheblich erweitert, hat Paulus II Kor. 3, 5 — 4, 6 niedergelegt. Um hier auf sicherem Boden zu fussen, müssen wir von 4, 6 ausgehen und von da aus rückwärts schreiten.

Paulus entkräftet den Vorwurf, der 4, 5 gegen ihn erhoben wird, *ἑαυτὸν κηρύσσει*, durch Hinweis auf ein individuelles Erlebnis. Jener Vorwurf wird sich demnach darauf beziehen, dass Paulus persönlich gemachte Erfahrungen und daraus gezogene Folgerungen zum Gegenstand seiner evangelischen Verkündigung mache, deren Berechtigung auf Allgemeingültigkeit und im Gegensatz zum judaistischen Evangelium bestritten wird. Paulus entgegnet, dass seine evangelische Verkündigung vielmehr Predigt Christi Jesu als *κύριος* sei. Seine eigene Person komme nur, aber auch allerdings, insofern in Betracht, als er sich um dieses so verkündigten Jesu willen als der Korinther Knecht wisse. Diese beiden Teile der Aussage V. 5 begründet er damit, dass

Gott, der da gesagt hat: „aus Finsternis leuchte das Licht“, es gewesen ist, der in seinem Herzen aufgeleuchtet hat. Er nimmt also Bezug auf den Schöpfungsruf Gottes Gen. 1, 3 *καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς,*[1]) und stellt seine persönliche Erfahrung des Herrn als *κύριος* in Parallele dazu. Damit eröffnet er einen Blick „in den geheimnisvollen Vorgang seiner Bekehrung zum Herrn“ (Klöpper, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth 1874 S. 230). Wenn Heinrici (Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklärt 1887 S. 211) deshalb, weil die Analogie des Schöpfungsberichtes den Ausdruck im einzelnen leite, aus dieser Aussage über den Vorgang der Bekehrung bei Paulus nichts schliessen will, so ist zu erwidern, dass Paulus auf den Schöpfungsbericht nur hingegriffen hat, weil das Erlebnis seiner Bekehrung für sein Bewusstsein in Analogie zu jenem Schöpfungsakt Gottes steht.[2]) Der Gegensatz *ἐκ σκότους φῶς*, den erst Paulus in dieser Schroffheit bildet, zeigt, dass es sich für ihn um einen unvermittelten und plötzlichen Übergang handelt. Sein vorchristlicher Zustand und sein christliches Bewusstsein wurde von ihm in dem schroffen Gegensatz von Nacht und Tag, Finsternis und leuchtender Sonne empfunden.

Um die Finsternis zu verscheuchen, hat Gott hellen Lichtglanz in seinem Herzen aufleuchten lassen. Zur Ermittlung des Sinnes dieser Worte ist auch die präpositionale Näherbestimmung *πρὸς φωτισμὸν κτλ* heranzuziehen. Zwar ist *φωτισμός* V. 6 nicht das Hellwerden der Erkenntnis im Herzen des Paulus durch das darin entzündete Licht, so dass *πρός* „bis zu“ bedeutete (Schmiedel), denn dann konnte *φωτισμός* ohne Schaden für den Gedanken auch fehlen. Auch scheint es mir ein unpassender Gedanke, dass Gott es bis zu dem Zeitpunkt in dem Herzen des Paulus habe strahlen lassen, da die Erkenntnis der Herrlichkeit gewonnen war. Die natürliche und in Analogie zum sonstigen Sprachgebrauch stehende Fassung des *πρός* ist

---

[1]) Vielleicht schwebt ihm auch Jes. 9, 2 vor: *ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς.*

[2]) Die weiteren Argumente Heinrici's sind richtig von Schmiedel widerlegt worden.

die finale, „zum Zweck". Gott hat es in dem Herzen des Paulus aufleuchten lassen, damit Paulus seine Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi hell mache, mit seinem Dienst ans Licht stelle (vgl. GRIMM, s. v. *πρόσωπον* und *φωτισμός*). Diese Fassung hat auch für sich, dass so durch V. 6 auch V. 5b begründet wird. Die Zweckbestimmung ist aber deshalb für das Verständnis der Bekehrung des Apostels von Wichtigkeit, da Paulus in seinem Dienst berufen ist, an andere das Licht weiter zu geben, welches Gott damals in ihm hat erstrahlen lassen.

Somit lassen sich aus dieser Stelle folgende Momente des Bewusstseins des Paulus von seiner Bekehrung gewinnen.

Er hat Christum geschaut. Das Angesicht Christi, wie er ihm erschien, erstrahlte in Lichtherrlichkeit. Dieser Lichtglanz fiel in sein Herz. In dem Herzen des Paulus, dem Centralorgan des gesamten Empfindens, Denkens und Wollens, hat Gott jenen Lichtglanz aufleuchten lassen. In dem Herzen des Paulus wurde es durch diese Lichtwirkung hell. Er erkannte die vom Angesicht Jesu ausstrahlende Glorie als Glorie Gottes und erfuhr sie als solche. Wie einen Schöpfungsakt Gottes an ihm empfand er die Wirkung dieser Lichtstrahlung, als eine solche, welche sein ganzes Personleben durchdrang. So schroff unterschied sich der nunmehrige Zustand seines Personlebens von dem früheren, wie Finsternis von leuchtender Sonne, ja wie das Dunkel, das die Erde uranfänglich bedeckte, und das helle Tageslicht, welches auf das Befehlswort Gottes aus dieser Nacht hervorbrach. Diese totale Änderung, die mit ihm vorgegangen war, vermittelte sich auch seinem theoretischen Geiste als in ihrer Bedeutung erkannte. Er war sich bewusst, dass der bisherige Inhalt seines Geistes als der Finsternis angehörig abgethan war und abgethan werden musste. Er empfand aber auch, dass er berufen sei, als Verkündiger dieser ihm gewordenen *γνῶσις* aufzutreten und sie weiter zu verbreiten.

V. 5f. stehen aber in enger Gedankenverbindung mit V. 1—4, wie Paulus ja überhaupt 4, 1—6 von der Verwaltung des ihm anvertrauten Dienstes spricht. Die Aussage V. 5 soll begründen, dass Paulus, weil das Evangelium *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ist, sich nicht selbst predigen kann, sondern dass er den *κύριος* predigt und dass im Gegensatz

zu den ihm nach V. 2 von seinen Gegnern gemachten Vorwürfen seine persönliche Anteilnahme darauf hinausläuft, dass er durch seine Person göttliche Wahrheit an jedes menschliche Gewissen kund macht und sich dadurch als lauter empfiehlt. Nach dem engen Gedankenzusammenhang (*γάρ* V. 5 und *ὅτι* V. 6) und nach der sachlichen Verwandtschaft der Aussagen V. 4 und 6 ist daher das, was Paulus V. 4 von seinem Evangelium ausspricht, gleichfalls als Erkenntnis und als Dienst zu erfassen, welche dem Apostel seinem eignen Bewusstsein zufolge mit seiner Bekehrung wurden.

Von seinem Evangelium geht *φωτισμός*, Licht, aus. Diese Eigenschaft hat es, weil es den Lichtglanz des Christus, welcher ist das Abbild Gottes, zum Inhalt und Gegenstand hat. Man wird auch hier in dem Begriff *δόξα* die Bedeutung eines sinnlichen Lichtglanzes nicht verwischen dürfen, aber der Schwerpunkt liegt auf dem Inhalt, dessen Form die *δόξα* ist. Er liegt deshalb auf dieser Seite, weil Paulus sein Evangelium in Gegensatz zu dem Evangelium der Judaisten stellt, welches einen Christus verkündigt, der Mensch, Jude, national-theokratischer Herrscher ist und die Schranken eines auf fleischliche Vorzüge pochenden Volkstums nicht durchbrochen hatte. Dagegen hatte sich Christus ihm geoffenbart als ein solcher, welchem nichts mehr von solcher Form und solchem Inhalt eignet, worauf die Judaisten Wert legten, sondern der als Abbild Gottes dasjenige in vollkommener Weise war, was die an ihn Gläubigen kraft ihrer Zugehörigkeit zu ihm auch zu werden bestimmt sind. Als solcher aber hatte er nach V. 6 sein Herz erleuchtet, als solcher wollte er von ihm verkündigt sein. Das ist seine *διακονία* (V. 1), die Wahrheit, die er kund zu thun hat (V. 2), sein Evangelium, welches seine Gegner ein verborgenes nennen (V. 3), deshalb hat er abgesagt dem Verborgenen, welches dem Gebiet der Schande angehört (V. 2).

Aber Paulus hat bei seiner Bekehrung noch mehr erfahren oder sagt noch deutlicher, wie die Selbstbekenntnisse 4, 6. 4 zu deuten sind.

4, 1—6 ist durch *διὰ τοῦτο* eng an 3, 18 angeschlossen. Dies *διὰ τοῦτο* aber wird durch *ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην* erläutert, unbeschadet dessen, dass die Rückbeziehung dieser Worte noch weiter reicht. Paulus verkündet sein Evangelium in der 4, 1—6

geschilderten Weise deshalb, weil er das 3, 17. 18 Berichtete erlebt hat. Auch der Inhalt dieser Verse wird also, da sie in engen Zusammenhang mit den Aussagen 4, 6. 4 gesetzt sind, vom Apostel als Erfahrung geschildert, die er gleichzeitig mit seiner Ausrüstung zum Apostelamt, d. h. mit seiner Bekehrung, machte.

Paulus sagt 3, 17 „der Herr ist der Geist". Diese Aussage wird, wie Klöpper S. 205 zutreffend ausführt, nur dann richtig verstanden, wenn man sich klar macht, dass sie eine indirekte Antithese gegen andersartige Auffassungen der Wesensnatur des Herrn enthält. Als solche Gegensätze zu *πνεῦμα* erscheinen bei Paulus sonst *σάρξ* und *γράμμα,* und auch hier sind sie die gleichen, *γράμμα* als *νόμος* verstanden. Der erhöhte Christus aber ist für Paulus der Geist schlechthin, *ὁ κύριος* und *τὸ πνεῦμα* sind im Sinne der vollständigen Identität gedacht. Als Erhöhter hat Christus nichts mehr an sich von anderer Wesensbeschaffenheit als der des *πνεῦμα.* Da es sich nun nicht um eine Person handelt, der der Mensch indifferent gegenübersteht, sondern um den Messias, so hat für das Denken des Paulus diese Wesensbeschaffenheit des erhöhten Herrn auch für die ihm Zugehörigen entscheidende Bedeutung. Daher fährt er fort: „wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit", d. h. diejenigen Menschen, welche als Christgläubige unter der Wirksamkeit des *πνεῦμα κυρίου* stehen, sind, im Bereiche der Kraft des *πνεῦμα,* im Stande der Freiheit. Diese kann nach dem Vorausgegangenen nicht anders denn als Freiheit vom Gesetz und dessen verdammendem Urteil gefasst werden. Wo also die Kraft des Geistes sich voll entfaltet, da tritt Freiheit ein von der Knechtung, die auf dem Judentum lastete. Von den Gliedern des Judentums aber ist die verhüllende Decke (V. 16) noch nicht weggenommen, während im Gegensatz dazu (*δέ* V. 18) über alle Christen die Aussage gemacht wird „wir alle aber, mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegelnd, werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, gleichwie von dem Herrn her, welcher Geist ist". Der Apostel schildert hier seine Erfahrung. Er überträgt sie aber in kühnem Idealismus auf alle Gläubigen. Er schildert, wie bei ihm die Decke weggezogen wurde und er mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des erhöhten Herrn schaute und was mit und seit diesem Schauen für eine Umgestaltung

mit ihm vorging und vorgeht. Freilich schreibt er *μεταμορφούμεθα* Präsens. Aber will man nicht, was doch nicht angeht, das *μεταμορφούμεθα* in die Zukunft, die Zeit der Parusie oder der himmlischen Verklärung verlegen, so wird, weil diese Aussage die Grundlage für die Schilderung der Übertragung und Verwaltung des Apostelamts des *κύριος* 4, 1—6 bildet und weil schwerlich ein anderer Moment des Lebens des Apostels als die Bekehrung einen solchen wunderbaren Prozess eingeleitet hat, auch in diesem Vers eine Schilderung dessen gefunden werden müssen, was er vor Damaskus erfuhr.

Die Glorie des Herrn, die auf die Christen wirkt, darf nicht unter Ausschluss eines überirdischen Lichtglanzes irgendwelcher Art auf den geistigen Prozess, in welchem der Christen inneres Leben verläuft, gedeutet werden (HEINRICI). Wohl kann eine Beziehung des *ἀνακεκαλυμμένῳ* auf das *ἀνακαλυπτόμενον* V. 14 wegen des sprachlichen Ausdrucks nicht verkannt werden, aber die entscheidende Beziehung bekommt es durch *προσώπῳ* (vgl. V. 7. 13), wodurch dies Erfahrnis in Parallele zu demjenigen des Mose gestellt wird, der nach Ex. 34, 34 die Decke wegnahm, wenn er in das Offenbarungszelt trat, um mit Gott zu reden.[1]) Allein ist diese Bedeutung des *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ* zu bevorzugen, so widerrät sie eine Abschwächung des *κατοπτρίζεσθαι* zu einem Anschauen des inneren, geistigen Scheines der Glorie Christi und fordert vielmehr einen ähnlichen Prozess wie bei Mose. Daran, dass wohl *κατοπτρίζειν*, nicht aber *κατοπτρίζεσθαι* in der Bedeutung „abspiegeln", „zurückspiegeln" nachweisbar ist, sollte man nicht entscheidenden Anstoss nehmen, da das Medium öfters für das zu erwartende Aktivum steht (BLASS, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 181 f.). Mit Recht aber hebt SCHMIEDEL[2]) hervor, dass nicht abzusehen sei, wie das Schauen zum *μεταμορφοῦσθαι* führen könne. Verstehen wir jedoch V. 18 noch im Zusammenhang mit der Parallele zu Mose, so erhält nicht nur nach rück-

---

[1]) Gegen B. WEISS z. d. St. So richtig auch HEINRICI S. 189.

[2]) Dessen Deutung des *κατοπτρίζεσθαι* als „wie in einem Spiegel für sich auffangen" scheint mir deshalb unannehmbar, weil das Moment des Zurückstrahlens aus diesem Wort nicht ausgeschieden werden darf und auch hier nicht so bedeutungslos ist, wie SCHMIEDEL es darstellt. Vgl. die oben gegebene Erklärung.

wärts die Erörterung 3, 5—18 einen die Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten Bund in helles Licht setzenden Abschluss, sondern es tritt auch die schon nachgewiesene sachliche Zusammengehörigkeit von 3, 18 mit 4, 4. 6 noch mehr zu Tage.

Paulus schildert hier seinen christlichen Lebensstand und seine persönliche Heilserfahrung zur Zeit des II Kor. so, dass er alle Christen mit einbegreift. Den Schein der Glorie des erhöhten Christus spiegeln die Christen wider mit unverhülltem, aufgedecktem Antlitz, wie Mose. Denn die Erscheinungsform des Herrn, welcher Geist ist, ist Glorie. Giebt man dieser Seite der Betrachtung Folge, so fällt im Gegensatz zu der Glorie auf der Haut des Antlitzes des Mose (Ex. 34, 29) der Nachdruck auf die geistige Seite und ist auf die im Christenleben, auch in der Amtswirksamkeit des Paulus erscheinende Wirkung dessen, was die Christen durch den erhöhten Christus sind, auf ihre aktive christliche Bethätigung, zu beziehen, reicht danach doch auch über das geistige Gebiet hinaus. Allein, wenn auch diese Vorstellung wegen *ἡμεῖς πάντες* und *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ* nicht ausgeschlossen werden darf, so ist der eigentliche Gedanke des Apostels doch ein anderer. Das Verbum des Satzes ist *μεταμορφούμεθα.* Auf diese Aussage will Paulus hinaus. Die Näherbestimmungen zu diesem Verbum aber stehen in unverkennbarer Verwandtschaft zu 4, 4—6. Den Beginn der *μεταμόρφωσις*, welche zur Zeit noch nicht abgeschlossen ist, wird man daher in den Zeitpunkt verlegen müssen, da die *δόξα κυρίου* auf Paulus fiel und er sie nunmehr abspiegelte, also in den Zeitpunkt seiner Bekehrung. Dies Erlebnis war aber für Paulus nicht ein äusserliches, sondern es rief eine innere Umgestaltung und Neubildung seines Seins hervor. Es begann in Paulus die Verwandlung zu dem Bild des ihm erschienenen Christus. Diese haben wir auf den gesammten Inhalt seines Lebens und Strebens auszudehnen. Es wurde ein Neues in Paulus gesetzt, göttliches Wesen begann ihn zu erfüllen und zu durchdringen, er trat nunmehr in die Lebens- und Existenzverbindung mit dem erhöhten Christus. Er trat in den Beginn eines Prozesses ein, der sich seitdem durch sein ganzes Erdenleben fortsetzt, ohne in demselben zum Abschluss zu gelangen. Er empfängt seitdem immer neue Erfahrungen der Herrlichkeit, der Bestand und Inhalt dieses Besitzes erhält fort und fort

Zufuhr (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), wie dies das Naturgemässe ist als Erfahrung von seiten des Christus, der seinem Wesen nach Geist ist, der aber nun, seit der Bekehrung, der Herr des Paulus ist.

Allein, nun will auch die Parallele zwischen Mose und Paulus in ihrer Totalität nach ihrer Bedeutung im Zusammenhang erfasst werden.

Paulus kommt zu diesen Selbstzeugnissen gelegentlich der Verteidigung seines Evangeliums gegen die judaistischen Verstörer in Korinth. Sie sinds, denen er die Vorwürfe 4, 2—4 macht. Ihnen sagt er, dass sie nicht den Lichtglanz des Evangeliums zu erblicken vermögen, welches Christum als den κύριος zum Inhalt hat. Der starke Gegensatz der Judaisten gegen Paulus beruht darauf, dass sie sich vom Boden des Judentums noch nicht losgelöst haben, infolgedessen auch noch einen jüdischen Christus verkündigen, während Paulus Christum als den über alles Irdisch-Fleischliche Erhöhten und als πνεῦμα zum Gegenstand der Verkündigung macht. Der feste Ankerboden dieser Predigt ist die Thatsache, dass Christus sich ihm als solcher geoffenbart hat und als solcher von ihm verkündigt sein will. Das wollen jene nicht anerkennen. Sie leugnen nicht Christi Erhöhung in δόξα. Aber sie behaupten daneben als notwendig den Fortbestand der Bedeutung dessen, was Jesus in seiner Erscheinung im Fleische war.

Dies veranlasst Paulus, die Parallele zwischen dem Dienst des Alten und des Neuen Bundes zu ziehen und das Judentum als überwundene Religion hinzustellen 3, 6—18. Er stellt gleich an die Spitze (V. 5. 6) den ehernen Felsen seines apostolischen Bewusstseins. Gott hat ihn geschickt gemacht zum Dienst des Neuen Bundes. Nicht in ihm selbst lag Beruf und Fähigkeit zu diesem Amt, es stammt ἐκ θεοῦ (V. 5). Sachlich steht sein Dienst im Gegensatz zum Dienst des Buchstabens und bewegt sich im Herrschergebiet des Geistes. Im Alten Bund herrscht der Buchstabe, das geschriebene Gesetz, welches nicht die Kraft der Erfüllung des Gebotes vermittelt. Daher kommt es dort zur Verurteilung und dem Tod des Menschen. Im Neuen Bund herrscht der göttliche Geist, welcher vom Menschen Besitz ergreift, Gottes Willen zur Erfüllung bringt und als göttliche Macht, welche selbst Leben ist, göttliches Leben wirkt.

Danach ist der Neue Bund dem Alten überlegen, er giebt, was der Alte nicht zu geben vermochte und was doch Gott den Menschen bestimmt hat. Aber der Dienst der Verurteilung und des Todes wurde eingesetzt unter göttlichem Lichtglanz,[1]) so dass die Kinder Israel nicht auf das Angesicht des Mose zu schauen vermochten um der Glorie seines Angesichts willen, die doch verging. Damit nimmt Paulus auf die Erzählung Ex. 34, 29—35 Bezug. Ihr gegenüber deutet er nicht nur die christliche Erfahrung göttlicher Glorie als die höhere, sondern sein Gedanke spitzt sich 3, 18; 4, 4. 6 zufolge dahin zu, dass ihm, der im Gegensatz zu Mose mit dem Dienst des Geistes betraut worden ist, eine weit höhere Erfahrung göttlicher *δόξα* zu teil geworden ist als dem Mose, in Parallele mit Mose aber, auf dessen Antlitz der Lichtglanz ruhte, als er von Gott zum Dienst des Alten Bundes berufen wurde, auch bei Paulus, als ihm der Dienst des Neuen Bundes übertragen wurde.

Erst so scheint mir die Meinung des Paulus voll erfasst zu werden. Nach rabbinischer Methode der Benutzung der Schrift und geleitet von seiner teleologisch-theistischen Geschichtsauffassung deutet er die Verhüllung des Hauptes des Mose dem alttestamentlichen Sinn zuwider als Handlung, die den Zweck hatte, dass die Kinder Israel nicht auf das Ende des Vergänglichen schauen sollten und dass sie nicht aus dem Erlöschen des göttlichen Lichtscheines auf dem Antlitz des Mose auf die Vergänglichkeit des Alten Bundes schliessen sollten. Dem Paulus aber als Diener des Neuen Bundes eignet grosse Freimütigkeit und volle Offenheit, da er ein Gleiches wie Mose nicht zu fürchten hat. Sein Dienst soll ja den vollen Besitz des Geistes, dessen Erscheinungsform die *δόξα* ist, vermitteln. Gott hat ihn zu diesem Dienst berufen nicht nur in einer Form, die ihm Gottes Willen einer solchen Verkündigung unzweifelhaft macht, sondern indem er ihn mit seiner Berufung eine solche Erfahrung des Geistes machen liess, die er nicht anders zu erfassen vermag, denn als den Beginn eines neuen Lebens im Wesensbereich des Geistes, welches zugleich einen neuen physischen Anfang eines Daseins in Glorie bedeutet. Damit weiss er, das

[1]) Die Anfügung des Konsekutivsatzes *ὥστε κτλ* scheint mir die Fassung „ist zu Glorie gelangt", wobei die gesamte Ausrichtung dieses Dienstes einbegriffen würde, auszuschliessen.

Alte, die Mosereligion, *ἐν Χριστῷ καταργεῖται* 3, 1. Dem Juden, der dies noch nicht erkennt, liegt noch eine verhüllende Decke auf dem Herzen.

Mit dieser Auffassung der Stelle treten wir in Widerspruch zu der von Klöpper S. 232ff. gegebenen Deutung der Bekehrung des Apostels. Klöpper unterscheidet in der dem Paulus zu teil gewordenen Offenbarung ein inneres *(ὁ θεὸς ἔλαμψε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν)* und ein äusseres Moment (die *δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. 3, 18 *τὴν δόξαν τοῦ κυρίου κατοπτριζόμενοι)*, welche miteinander in Wechselwirkung stehen. Er fasst den Zustand der Umhüllung des Herzens mit der Decke Mosis als identisch mit dem Kampf des inneren Menschen gegen das Fleisch Röm. 7. Diese in seinem Innern vorgehende Dialektik zwischen den zwei einander entgegengesetzten Mächten wusste derselbe durch Intervention Gottes gehoben, welcher in seinem Herzen als Licht aufleuchtete, die Decke hinwegzog und so dem Herzen des Paulus die Vorempfindung gnadenvoller Schulderlassung gab. Aber das Bewusstsein thatsächlicher Erlösung trat dem Paulus erst ein durch die Erscheinung des verklärten Christus, in welcher die Gnosis des Paulus das Erloschensein der Herrlichkeit des Mose und das Ende seiner Verdammnis und Tod mit sich führenden Gesetzessatzung erkannte. Dann wäre die Bekehrung des Paulus ein Prozess, der in verschiedenen Stadien verlief, indem Jesus anfänglich dem Paulus Gegenstand des Hasses, dann des Zweifels, dann der mit dem Hasse und dem Zweifel ringenden Sehnsucht war, endlich als der in ihm offenbarte Sohn Gottes in geistgewirkter Lichtklarheit aufleuchtete. Diese Anschauung ist verwandt mit derjenigen Holsten's, nur mit dem Unterschied, dass Holsten durch eine subjektive Christusvision die in Paulus durch das Ringen seines Denkens und seiner Phantasie um die Wahrheit des christlichen Messiasbildes erzeugte Spannung ihre Lösung finden lässt, während Klöpper eine objektive Offenbarung des erhöhten Christus annimmt.

Allein mit Unrecht wird Röm. 7 zum Verständnis von II Kor. 4, 6 herangezogen. Die neuerlich fast allein herrschend gewordene Deutung von Röm. 7 auf den vorchristlichen Lebensstand des Paulus beeinflusst so stark die Auffassung des Paulinismus, dass man die entgegenstehenden Aussagen des Apostels zu

Ehren der landläufigen Auffassung jenes berühmten Kapitels glaubt vergewaltigen zu dürfen.

Paulus kämpft gegen den christlichen Judaismus als eine Form des Judentums an. Wo keine Erfahrung des erhöhten Christus als Geist ist, da besteht die Anerkennung des Alten Bundes ungeschmälert fort. Die Judenchristen leugneten freilich, wie wir schon aussprachen, nicht die Erhöhung Christi, aber Paulus spricht ihnen doch ausdrücklich 4, 4 die Erfahrung des Lichtes des Evangeliums von der Glorie Christi ab. Israel, die Judaisten mit eingeschlossen, ist verstockt 3, 14—16. So lange liegt auf der Verlesung des Alten Testaments die verhüllende Decke unaufgeschlagen, und so lange liegt auf dem Herzen der Hörer dieser Verlesung eine Decke, bis sich das Herz des Israeliten zum *κύριος* (V. 16) bekehrt. Dann erst wird die Decke weggenommen. Mit diesen Aussagen schliesst aber Paulus eine Geistesverfassung, wie sie Röm. 7 schildert, auch für seine eigne vorchristliche Lebensperiode aus, da der Schmerzensschrei nach Erlösung Röm. 7, 24 und die Verstockung der Gedanken II Kor. 3, 14ff. auf keine Weise als gleichzeitige Herzensverfassung verstanden werden können. Wohl sind die Aussagen II Kor. 3, 14ff. generell, sie lassen also eine Fülle von individuellen Schattierungen und Abstufungen zu. Indessen zeigt gerade das 4, 6 gewählte Bild, dass Paulus auch sein eignes Leben vor der Bekehrung durchaus als *σκότος* beurteilt. Er wählt nicht das Bild der mit dem nächtlichen Dunkel oder mit verhüllenden Nebelschleiern kämpfenden Sonne, sondern des auf das schöpferische Machtwort Gottes hin aus Finsternis hervorquellenden Lichtes. Nur mit Unrecht fasst Klöpper die Worte *ὁ θεὸς ἔλαμψε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* als einen die Erscheinung der Glorie des Herrn vorbereitenden Prozess. Paulus will vielmehr sagen, dass die Erleuchtung seines Herzens durch den göttlichen Lichtschein eine für sein Bewusstsein der Lichtschöpfung am Beginne der Welt analoge Begebenheit war. Dies ganze ihn erleuchtende Erlebnis scheint er als Einheit darstellen zu wollen.

Gal. 1 und II Kor. 3. 4 sind nun aber so bestimmte und klare Selbstzeugnisse, dass sie nur durch die schwerwiegendsten Gegengründe zwar nicht entkräftet, aber doch in ihrer Bedeutung abgeschwächt werden können. Allein nicht nur in

diesen Stellen scheidet Paulus so schroff zwischen dem Einst und Jetzt und erfasst das Christliche und das Vorchristliche in scharfen Wesensgegensätzen, sondern seine Briefe sind von derartigen Anschauungen gewissermassen durchwaltet. Das Glaubenserlebnis gilt ihm als Sterben Gal. 2, 19; 6, 14. II Kor. 5, 15. Röm. 6, 8; 7, 6; Kol. 3, 3, durch das für ihn die Welt und er für die Welt gekreuzigt ist Gal. 6, 14. Mit dem Glauben ist das Alte vergangen, alles neu und der Gläubige selbst eine neue Kreatur geworden Gal. 6, 15. II Kor. 5, 17, vgl. Eph. 2, 15; 4, 24. Kol. 3, 10. Das alte Leben und das neue Leben sind von einander unterschieden wie Tag und Nacht, Heiligkeit und Unreinheit, Gerechtigkeit und Sünde, Tod und Leben I Thess. 5, 5—8. Röm. 13, 12f. I Thess. 4, 7. II Kor. 6, 14. Röm. 6, 19. Eph. 5, 3. Röm. 5, 12—21; 6, 20—23. II Kor. 5, 21. Röm. 6, 6ff. II Kor. 2, 14ff. Die Nichtchristen sind Feinde, des Zorngerichts Gottes gewärtig, die Christen sind Freunde Gottes, der Rettung sicher Röm. 5, 6—11. Im vorchristlichen Stande gehörten sie der gegenwärtigen Weltzeit an, die böse ist Gal. 1, 4, aber Gott hat sie aus der Gewalt der Finsternis errettet und versetzt in das Reich seines Sohnes Kol. 1, 13. Dies Erlebnis war für Paulus wenigstens ein plötzliches Ergriffenwerden von Christus Phil. 3, 12. Die Stellung zum Kreuz Christi scheidet die Menschen in *σωζόμενοι* und *ἀπολλύμενοι* I Kor. 1, 18. II Kor. 2, 15f. II Thess. 2, 10, Christi Gehorsamsthat bewirkt *δικαίωσις ζωῆς* an Stelle des *κατάκριμα* Röm. 5, 18. Bis zu Christus reicht die Zeit der Knechtung unter das Gesetz und die Weltelemente, mit Christus ist die Zeit des freien Kindesstandes angebrochen Gal. 3. 4. In scharfem Wesensgegensatze stehen *σάρξ* und *πνεῦμα* einander gegenüber. Der Christ ist „im Geist", der Nichtchrist „im Fleisch" Röm. 8, 9; 7, 5f. *πίστις* und *ἔργα* sind sich ausschliessende Heilsprinzipien. Der Glaube als Heilsprinzip ist erst seit Christus vorhanden (*ἐλθούσης τῆς πίστεως* Gal. 3, 25). Gnade ist des Paulus Wirken, nicht eignes Thun. *ἰδία* und *θεοῦ δικαιοσύνη* sind konträre Gegensätze. Die Juden gefallen Gott nicht, sie füllen ihre Sünden voll alle Zeit. Über sie ist der Zorn Gottes gekommen bis zuletzt I Thess. 2, 15. 16. Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben (*πνεῦμα κατανύξεως*), Augen, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören, bis zum heutigen Tag Röm. 11, 8 = Jes. 29, 10. Deut. 29, 4.

Mit dem gewonnenen Ergebnis stehen auch eine Reihe von Einzelaussagen in Einklang, in denen Paulus das Bewusstsein verrät, sein Evangelium und sein Apostelamt nicht auf Grund eigner persönlicher Entschliessung, sondern durch den Willen und Auftrag Gottes und als ausserordentliche Gnade empfangen zu haben I Kor. 1, 1. II Kor. 1, 1. Röm. 1, 1. I Thess. 2, 4. Gal. 2, 7. I Kor. 9, 16f. — Gal. 2, 9. I Kor. 3, 10. Röm. 1, 5; 12, 3; 15, 15. I Kor. 3, 5; 4, 1. II Kor. 3, 5; 4, 1. Kol. 1, 25. Eph. 3, 3. 7.

---

3. Kapitel.

Vermittlungen zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen Bewusstsein des Paulus.

Den vorgeführten Selbstzeugnissen zufolge hat der Apostel bei seiner Bekehrung erstmalig, aber schöpferisch und ihn im Innersten umgestaltend dasjenige erfahren, was wir in der Pneumalehre seiner Briefe begrifflich ausgestaltet finden. Die durchgängige gleiche Beurteilung jenes Erlebnisses nach den verschiedensten Richtungen des Denkens und Seins hin und die Eigenart der gemachten Erfahrungen schliessen nun meines Erachtens aus, dass Paulus mit dieser Anschauung später gereifte Erkenntnisse und Früchte des Lebens irrtümlicherweise in die Geburtszeit seines Christenglaubens zurücktrage. Wann immer die begriffliche Ausgestaltung seiner Lehre erfolgt ist, ob in relativ kürzerer oder längerer Zeit, sein Personleben hat mit seiner Bekehrung einen so intensiven Bruch erfahren, dass er für die Beschreibung desselben die stärksten Kontraste gebraucht, und die Art der Gegensätze wird von ihm als konträr beurteilt. Sachlich war das Erlebnis ein solches, welches ihn, den pharisäischen Zeloten, von Grund aus, und zwar gerade in religiöser und sittlicher Hinsicht, neuformte und mit Durchbrechung der nationalen und fleischlichen Schranken des Judentums in den Dienst des erhöhten Christus zwang.

Aber wenn nun durch die Bekehrung der Apostel in der angegebenen Weise umgestaltet worden ist, so erhebt sich dennoch die Frage, ob Paulus sich über jenen entscheidenden

Vorgang seines Lebens richtige Vorstellungen gemacht hat und ob er nicht als antiker und naiver Mensch bei aller subjektiven Wahrhaftigkeit ihn anders auffasst als es unserm modernen Denken notwendig erscheint.

Paulus unterscheidet weder Gal. 1 noch II Kor. 3. 4 zwischen unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen der Offenbarung Christi. Wir aber müssen jenes Erlebnis in seiner Wirkung auf ihn zergliedern. Es sind dem Apostel mit der Bekehrung nicht gewisse dogmatische Lehren oder neue Erkenntnisse mitgeteilt worden, sondern dieser Vorgang war eine Erfahrung Christi und war verbunden mit einer so nachhaltigen Erschütterung des Personlebens des Apostels, dass sein ganzes weiteres Leben unter der Macht dieses Erlebnisses verlief. Die christlichen Erkenntnisse aber, sofern sie in bestimmte Begriffe gefasst erscheinen, sind, wenn sie sich auch unter der Wirkung des *πνεῦμα* gebildet haben (I Kor. 2, 10), erst Erträgnisse dieses Erlebnisses, als dasselbe in diskursivem Denken vom Apostel verarbeitet wurde.

Für die Zwecke unserer Untersuchung ist ferner von geringem Belang die Frage, ob Paulus dies Erlebnis, wenn es den angegebenen Inhalt hatte, in einer richtigen Vorstellungsform schildere. Es ist für uns selbstverständlich, dass er es so aufgefasst hat und nur so auffassen konnte, wie die Bildung seiner Zeit, seine Nationalität und seine Individualität es bedingten und dass ein moderner Mensch und eine andere Individualität eine solche Erfahrung formell verschieden auffassen würde.

Von entscheidender Bedeutung aber ist für uns ein anderes. Ausdrücklich schliesst Paulus eine Vermittlung zwischen beiden Perioden seines Lebens aus. Für ihn giebts keine Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen. Plötzlich, unvermutet, trat dies Erlebnis ein, zu einer Zeit, wo er im schärfsten Gegensatz zu dem Christus stand, der ihn in sein Reich und seinen Dienst berief.

Hiermit sehen wir uns vor ein schwieriges Problem gestellt. Sind die berührten Aussagen des Apostels so gemeint, dass jede psychologische Vermittlung in unserm Sinn zwischen den beiden Lebensperioden ausgeschlossen werden soll, so können sie nur als unwahrscheinlich angesehen werden.

Derartige Wandlungen im menschlichen Leben lassen sich ohne psychologische Vermittlung nicht denken. Auch im Leben des Paulus muss jener Bruch psychologisch vorbereitet gedacht werden. Die Identität des Bewusstseins des Paulus vor und nach seiner Bekehrung ist doch eine Thatsache. Er konnte wohl eine völlige Umgestaltung des Denkens, Wollens und Thuns erfahren, indessen doch nur so, dass gemeinsame Voraussetzungen, Anknüpfungspunkte und Vermittlungslinien zwischen dem Alten und dem Neuen vorhanden waren.

Allein mir scheint, dass Paulus etwas Derartiges weder aus- noch einschliessen will, sondern dass er etwas Anderes meint. Bei seiner durchaus supranatural gerichteten Anschauung liegen solche Fragen wie die gestellte ausserhalb seines Gesichtskreises, dürfen also an ihn selbst nicht gestellt werden. Der Gedanke, dass solche Wandlungen, wie er sie erlebt hat, nicht eintreten ohne die entsprechenden psychologischen Vorbedingungen, ist ihm gar nicht gekommen. Gott hatte Macht, in ihm zu wirken, wie es ihm gefiel. Was Paulus ausschliessen will, ist nur dies, dass in der Zeit vor seiner Bekehrung in ihm Gedanken arbeiteten und Kräfte wirksam waren, welche er als Vorbereitung für die Bekehrung empfand. Er ist sich nicht bewusst, eine Zeit des Schwankens und des inneren Kampfes um die Wahrheit des Christentums durchgemacht zu haben, welcher mit dem Siege des Christentums endigte. Er erwähnt selbst auch nicht, schliesst sogar direkt aus, dass er „wider den Stachel gelöckt“ habe.

Diese beiden Gesichtspunkte wollen daher auch für unsere Untersuchung getrennt werden. Beide haben ihre Wichtigkeit. Auch die Frage, ob im Geiste des Paulus, mag er sich darüber Rechenschaft gegeben haben oder nicht, Elemente wirksam waren, welche das christliche Leben und die christliche Erkenntnis vorbereiteten und ob die Individualität des Paulus eine derartige war, dass sie solch plötzlichen Umschwung im Leben und Denken als möglich erscheinen lässt, kann nicht umgangen werden. Wir haben daher zunächst die Eigentümlichkeit seiner geistigen Veranlagung im Zusammenhang mit denjenigen Elementen zu untersuchen, welche zu seinem schon vorchristlichen Begriffs- und Anschauungsmaterial gehören und ihn daher, sei es auch mit stärkerer oder geringerer Modifikation, in die christliche Lebensperiode hinein geleiten.

Hier ist in erster Linie das Gefühl der religiösen Abhängigkeit von Gott zu erörtern, welches der Grundton des Lebens des Paulus zu allen Zeiten gewesen ist. Paulus war eine bis in die innerste Tiefe religiöse Natur. Nach Gott dürstete seine Seele. Die Grundrichtung seines Lebens war, Gott zu gefallen. Sein ganzes Leben war an Gottes Willen gebunden. So verschieden die Äusserungen dieses elementaren Zugs seines Wesens vor und nach seiner Bekehrung gewesen sein mögen, sie entspringen aus der gleichen Quelle persönlicher Veranlagung. Diese Eigentümlichkeit seines Geistes ist eine solche des jüdischen Volkscharakters. In Paulus tritt uns eine Persönlichkeit entgegen, die, wenn auch der substantielle Inhalt nicht durchaus gleichartig sein mag, der religiösen Tiefe alttestamentlicher Propheten und Psalmsänger kongenial zur Seite steht.

Daher geht durch seine vorchristliche wie durch seine christliche Lebenszeit hindurch das Streben nach Heiligkeit, nach demjenigen Zustand schon des irdischen, fleischlichen Lebens, in welchem er in den Bereich Gottes gehört. Für die pharisäische Periode wird dies heutzutage wohl kaum bestritten werden.

Das Motiv solchen Handelns war aber für Paulus nicht dasjenige, welches Jesus so oft an den Pharisäern geisselt: Heuchelei, Dienst mit den Lippen, aber nicht mit dem Herzen, äusserer Schein bei innerer Fäulnis, sondern Paulus hat es ernst genommen mit der Gesetzeserfüllung und mit dem Pulsschlag seines aufrichtigen Herzens diesen erstarrten Formen Leben eingehaucht. Sie waren für ihn wirklicher Gottesdienst.[1]) Daher war doch auch er „nicht weit entfernt vom Reiche Gottes“ Mark. 12, 34. Eine lautere Gesinnung hat auch den Pharisäer Saul in seinem vom Buchstaben regierten Gesetzesdienst getrieben. Lauterkeit des Gemütes jedoch ist eine Charaktereigenschaft, die wohl wachsen und ausgebildet werden kann, aber, da sie uns in so reiner Form in der christlichen Lebensperiode des Apostels entgegentritt, nicht zu denken ist ohne ursprüngliche Veranlagung.

---

[1]) Holsten, Zum Evangelium u. s. w. S. 93: „Sicherlich nicht jeder Pharisäer war ein unreiner Geist, der mit der Selbstgewissheit von der Unwahrheit der väterlichen Satzungen aus gemeinen Motiven für ihr Bestehen leidenschaftlich kämpfte. Sicherlich auch unter den Pharisäern gab es Israeliten ohne Falsch.“



Es gehen hinsichtlich seiner Auffassung vom Gesetz und vom Werk bis in die Zeit der Reife seiner christlichen Lehranschauungen bestimmte Gedanken hindurch, welche als Reste aus seiner vorchristlichen Denkweise betrachtet werden müssen, weil sie sich schwer mit den sonstigen christlichen Lehrgedanken zur Einheit zusammenfügen. Die Konsequenz des Satzes, dass Gott in Christi Tod ein neues Heilsprinzip an Stelle des Gesetzes aufgerichtet habe, hätte es verlangt, dass Paulus zu der Folgerung fortgeschritten wäre: also ist das Gesetz, da Christus ihm ein für allemal genug gethan hat, für die Christen aus der Welt geschafft. Diesen Gedankengang verfolgt der Apostel ja auch Gal. Kol. Eph. Derselbe drückt aber den Inhalt des christlichen Bewusstseins des Apostels nur nach einer Seite hin aus. Er begegnet daher mehr in solchen Briefen, die an heidenchristliche Gemeinden gerichtet sind und in polemischen Auseinandersetzungen gegen das Evangelium judenchristlicher Gegner. Dagegen treten da, wo Paulus sich mit dem Judentum nicht in der eben bezeichneten einseitigen Weise auseinandersetzt (II Kor. Röm., aber auch Gal. 3) und demgemäss diejenige Seite seines Bewusstseins, welche ihn mit dem Judentum noch verbindet, voll zum Ausdruck bringt, so positive Äusserungen über das Gesetz auf, dass man erkennt, das Gesetz besteht für ihn als Ausdruck der göttlichen Offenbarung auch in seiner christlichen Anschauung weiter. Damit steht es im Zusammenhang, dass die Meinung des Paulus keineswegs in dem Satze zum erschöpfenden Ausdruck gelangt, der Christ könne sich auf seinen Glauben verlassen im Gegensatz zu den Werken, sondern dass er den Glauben als den fruchtbaren Mutterboden Gott wohlgefälligen Werkes ansieht, ja sogar neben den Satz, dass der Mensch sola fide gerechtfertigt wird, den andern stellen kann: Gott wird einem jeden nach seinen Werken vergelten. Der Massstab dieses Gerichts ist doch wieder das freilich geläuterte Gesetz. An dem Tage, da Gott in Gemässheit des Evangeliums, welches Paulus verkündet, das Verborgene der Menschen richten wird, wird das Gesetz als richtende Norm angewandt werden Röm. 2, 12—16.

Dieses Beibehalten des jüdischen Bewusstseins in der Kardinalfrage nach dem Wege, wie die verlangende Seele zu Gott kommen könne, ist ein Beweis dafür, dass sein pharisäisches

Streben, Gott durch die peinlichste Gesetzeserfüllung zu gefallen, ein lauteres und aufrichtiges war und dass ein „formell reiner Wille“ ihn schon als Pharisäer erfüllt hat. Aber freilich, es besteht ein bedeutsamer Unterschied zwischen seinem Thun vor und nach der Bekehrung. Nur mit Unrecht bestreitet SCHLATTER S. 201 f. die Berechtigung, in der vorchristlichen Auffassung des Paulus vom „Werk“ etwas Selbstisches, ein Hervordrängen des menschlichen Ichs zur Überhebung über Gott zu erblicken. Das Urteil des Paulus Röm. 2 über das jüdische Volk und die jüdische Werkthätigkeit gilt nicht von seiner vorchristlichen Selbstbeurteilung, sondern nur von seiner späteren christlichen Beurteilung aus, wie noch ausführlich zu zeigen sein wird. Dass er aber sein pharisäisches Thun von seiner christlichen Erkenntnis aus als *ἐξ ἐριθείας* und als *ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ, πείθεσθαι δὲ τῇ ἀδικίᾳ* (Röm. 2, 8) beurteilte, dafür bietet Röm. 10, 2—4 einen positiven Beleg. Das Zeugnis, das er dort den ungläubigen Juden ausstellt, hat er aus seiner eigenen vorchristlichen Erfahrung geschöpft. Es war, wie Paulus noch als Christ anerkennt, ein *ζῆλος θεοῦ*, und dieser bestand darin, dass die Juden, an der Gerechtigkeit Gottes vorübergehend und sie nicht erkennend, ihre eigne Gerechtigkeit als vor Gott und um Gottes willen wertvoll geltend zu machen trachteten. Die Gesetzesbeobachtung galt als Dienst und Leben zu Ehren Gottes. Auch Paulus hat daher als Pharisäer, indem er die Gerechtigkeit aus eignen Werken, durch gewissenhafte Gesetzeserfüllung, zu erwerben trachtete, Gottesdienst zu verrichten und für Gottes Ehre zu eifern geglaubt und erst als Christ erkannt, dass dies ein Eifer *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* war.

Eifer um Gott, aber nicht in Gemässheit adäquater Erkenntnis, ist es auch gewesen, der ihn zum erbitterten Verfolger der Christengemeinde gemacht hat. Ein Jude, der nicht erkannt hatte, dass Christus das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden Gläubigen ist (Röm. 10, 4), der daher achtlos an der geoffenbarten und dargebotenen Gerechtigkeit Gottes vorüberging, musste sich in seinem Eifer um Gott, aus einem subjektiv reinen Willen, zur Verfolgung der Sekte angetrieben fühlen, die einem falschen Messias anhing. Die Leidenschaftlichkeit, mit der Paulus diesen Vernichtungskampf aufnahm, verrät das treibende Motiv. HOLSTEN (Zum Evangelium u. s. w.

S. 95) hat recht, der gegen die Christen gewendete pharisäische Zelotismus des Paulus lässt sich nur begreifen als Offenbarung eines religiösen Gemüts, welches, an das Judentum als göttliche Wahrheit gebunden, gegen eine Vernichtung desselben als gegen eine Vernichtung nicht allein nationaler Güter, sondern der göttlichen Wahrheit mit dem gesteigerten Eifer eines gläubigen Gemüts kämpfte. Es ist der gleiche individuelle, aber aus einer Besonderheit des jüdischen Volkscharakters hervorgegangene Trieb des Apostels, der ihn dort zum Verstörer der Christengemeinde machte und hier ihm das Wort entlockte: „wenn ich Evangelium verkünde, so ist das für mich kein Ruhm. Denn ein innerer Zwang liegt auf mir. Denn wehe mir, wenn ich nicht Evangelium verkünde“ I Kor. 9, 16.

Aber auch in seiner christlichen Lebensperiode ist, wie das Streben zu Gott hin ihn nun nicht nur in formell reiner, sondern auch in inhaltlich seiner Erkenntnisfähigkeit adäquater Weise erfüllte, so sein sittliches Thun getragen von dem Verlangen nach Heiligkeit, diese im Sinne der Gleichung *ὁ Χριστὸς τὸ πνεῦμά ἐστιν* verstanden. Es scheint mir eine schiefe Auffassung des paulinischen Heiligkeitsstrebens, wenn Wernle (S. 31 f. 60 ff.) den jüdischen Heiligkeitsbegriff — Heiligkeit als Fähigkeit und Recht zum auserwählten Kultus gefasst — auf dasselbe von Einfluss sein lässt. Die einseitige Verfolgung richtiger Gedanken führt Wernle zu dieser Behauptung.[1]) Wohl bedeutet das Wort „heilig“ stets den Gegensatz gegen die „Welt“ und die Zugehörigkeit zur Sphäre der Gottheit. Es ist auch richtig, dass die Konsequenz dieser Anschauung zur Forderung der Askese führen würde. Asketische Gedanken fehlen zwar bei Paulus nicht, aber sie werden, und zwar schon I Thess. 4, weit überwogen durch die Erkenntnis, dass Christenstand und christliche Bethätigung auch in der „Welt“ möglich ist, ja dass der Christ durch positive Stellungnahme innerhalb des Lebens in der Welt und durch die rechte Benutzung der Güter dieser Welt einen Beruf hat; dass die Dinge dieser Welt an sich indifferent sind, aber, je nachdem der Christ sie gebraucht, ihm zur Förderung oder Schädigung dienen.

---

[1]) Vgl. gegen Wernle's diesbezügliche Behauptungen auch Schmiedel LC 1897 Sp. 1482.

Von anderer Seite her ist Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II [3]1889 S. 89ff. 101f. III [3]1888 S. 260) zur Leugnung der Heiligkeit als der Leugnung der centralen Eigenschaft Gottes im Neuen Testament und demgemäss zur Leugnung der konstitutiven Bedeutung dieses Prädikats Gottes für die Religion des Neuen Testaments gelangt. Er erkennt an, dass die Heiligkeit Gottes nicht eine einzelne Eigenschaft neben den andern, sondern den ganzen Umfang der Vorstellung von Gott bezeichne, welche sich durch alle Stufen der israelitischen Religion verfolgen lasse und alle Beziehungen des Begriffs umfasse, welche in der Offenbarung Gottes an Israel erkennbar seien. Dieser Begriff der Heiligkeit werde aber im Neuen Testament abgestossen, indem die Offenbarung Christi Gott als die Liebe und seinen eigentlichen Zweck, sowie den Zweck der Welt, als das Reich Gottes in der neuen Religionsgemeinde erkennen lehre. Die Fälle, in denen das Prädikat der Heiligkeit im Neuen Testament ausgesprochen werde, seien sehr selten und meist aus Anlehnung an den alttestamentlichen Gebrauch zu erklären.

Allein beide Grundauffassungen dürfen nicht in Gegensatz zu einander gestellt werden, sondern die Offenbarung Gottes als die Liebe ist und bringt die Plerosis desjenigen Zweckes, welchen Gott als der Heilige Israels gesetzt hatte. Die Erwählung Israels beruht nicht auf einem besonderen Thun dieses Volkes, sondern auf dem freien Willen Gottes. Daher kann dieser nur als Liebeswille erfasst werden, und heilige Liebe ist es, welche Israel trotz aller Sünde, Hartherzigkeit und allen Widerstrebens gegen Gottes Führungen nicht fallen lässt, sondern eine Bahn führt und zu einem Reiche beruft, wo Gottes heiliger Wille zu vollkommener Durchführung gelangt. Die alttestamentliche Religion bewegt sich diesem Ziele erst entgegen, die Geschichte Israels ist Zurüstung zu dem Gottesreich. Daher ist nicht die positive Gabe der sittlichen Vollkommenheit, sondern das Negative, die Bekämpfung des Bösen, das bestimmende Merkmal dieser Religionsstufe. Gott wird als der Heilige erfasst. Die christliche Gemeinde verkündet die Erfüllung der Gnadenwege Gottes in Christus. In Christi Person und Handeln um des Volkes Israel und der Menschheit willen aber tritt hell zu Tage die Liebe Gottes, die, indem sie Christus in das Gericht des Todes dahingiebt, aus dem Wege räumt, was die Gemeinschaft

mit Gott hinderte und indem sie ihn aus dem Tode zu himmlischem Leben ruft, auch den Gläubigen Anteil an diesem Leben schenkt.

Es ist nun keineswegs notwendig, dass man, um dem Apostel Paulus innerhalb des Verlaufs der Heilsgeschichte die ihm gebührende Stellung anzuweisen, annehme, Paulus habe diesen Entwicklungsgang überschaut und erkannt, dass die alttestamentliche Religion in ihren kräftigsten Trieben der von ihm als Christ verkündigten Heilsauffassung entgegenstrebe. Es darf sogar als gewiss gelten, dass er dies nicht erkannt hat. Aber das scheint mir deutlich zu sein, dass er ein Glied in dieser Kette, ein auserwähltes Rüstzeug Gottes innerhalb dieses Werdeprozesses war und dass, wie das Christentum die Vollendung der alttestamentlichen Religion ist, so Paulus die ihm eigentümliche christliche Erkenntnis nur deshalb hat gewinnen können, weil die geschichtliche Entwicklung die für diese Erkenntnis notwendigen Faktoren zur Ausreifung gebracht hatte.[1]) Im Pharisäismus war die Religion Israels erstarrt. Aber nur als Niederschlag der Entwicklung, die Israels Glaube unter Gottes Führung zurückgelegt hatte, kann „das Virtuosentum der Religion", der Pharisäismus verstanden werden. Rein formalistisch, ein Buchstabendienst, war seine Gottesverehrung. Nur lautere Gemüter erfüllten diese toten Formen mit einem lebendigen Inhalt. Aber hier war erreicht, wenn auch in Gestalt einer Verirrung, wohin die Geschichte Israels trieb: Heiligung des ganzen Lebens, völlige Untergebung unter Gottes Willen, Sehnsucht nach Vollendung des Reiches Gottes. Trat die wahre Gottesoffenbarung an ein lauteres pharisäisches Gemüt heran, so konnte dies umschlagen zur Annahme und Erkenntnis der Fülle der wahren Gottesgaben, die dem Glauben an Christus zugänglich geworden sind.

Paulus kannte als Pharisäer Gott nicht nur als schlechthin und unumschränkt waltende Macht, er kannte ihn auch als den Heiligen, den furchtbaren Richter über jegliche Ungerechtigkeit

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I [3]1894 S. 90 f.: Es „hat ihn unzweifelhaft eben der Pharisäismus mitbefähigt, das zu werden, was er geworden ist; denn derselbe umschloss nahezu alles Hohe, was das Judentum ausser Christus überhaupt besass". „Der Pharisäismus hatte seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, indem er diesen Mann hervorgebracht hatte."



der Menschen. Er wusste, dass der Mensch die Bestimmung hat, einen heiligen, Gott wohlgefälligen Wandel zu führen. Er war erfüllt von der Gewissheit, dass Gott, der ein Hasser alles Bösen ist, sich in Bälde offenbaren werde, in der Sendung seines Messias, der Israel reinigen und erhöhen und die Welt richten sollte. Er hatte eine falsche Vorstellung von der Sünde, der gottgewollten Heiligkeit und von dem zukünftigen Gottesreich, aber Sünde war ihm vor wie nach der Bekehrung Abfall von Gott und Gottes geoffenbartem und heiligem Willen. Nach dem Gute der Heiligkeit und der Aufnahme in das Reich Gottes verlangte glühend sein Herz. Und als er von dem Christus, der Geist ist, in dessen Reich berufen wurde, hat er, was Sünde ist, erst recht verstehen gelernt und die Schlacken, die an seinem vorchristlichen Streben hingen, abgestreift, aber der Grundzug des Strebens nach Gott hin ist ihm geblieben. Gott zu gefallen (I Thess. 2, 4; 4, 1. Gal. 1, 10), würdig zu wandeln des Gottes, der ihn berufen hat (I Thess. 2, 12. Kol. 1, 10. Phil. 1, 27. Eph. 4, 1), durch und durch geheiligt zu werden, an Geist, Seele und Leib (I Thess. 5, 23, vgl. 4, 3. 4. 7. II Thess. 2, 13. Röm. 6, 19), in das Bild Christi hinein verwandelt zu werden (II Kor. 3, 18, vgl. Gal. 4, 19; 2, 20. Phil. 1, 21. II Kor. 4, 10. 11) war das tiefe Bedürfnis seiner Seele. Mit intensiver Sehnsucht und Liebe streckt er sich dem erhöhten Christus entgegen. Das gegenwärtige Leben erscheint ihm trotz aller Fülle, die es in sich schliesst, unbefriedigend, denn es ist ein Fernesein von Christus II Kor. 5, 6. 8. Er verlangt, in der Gemeinschaft des erhöhten Christus zu sein I Thess. 4, 17; 5, 10. Phil. 1, 23. Gerade aber, weil er diese heisse Sehnsucht hat, ist sein ganzes Streben, „ihm wohlgefällig zu sein“ II Kor. 5, 9, nimmt er jeden Gedanken gefangen unter den Gehorsam Christi II Kor. 10, 5. Er verlangt so mit dem erhöhten Christus zur Einheit zu verschmelzen, dass er um ihretwillen seine eigne Individualität dahin geben will Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. I Kor. 6, 17. In der Gemeinschaft mit Christus aber tritt der Christ in Gemeinschaft mit Gott selbst.

Damit ist jede Auffassung des paulinischen Christentums, welche dasselbe nicht in seinem tiefsten Grunde als ethisches, als Streben nach Heiligkeit auffasst, ausgeschlossen. Freilich steht auch bei Paulus wie auch sonst in der ältesten christ-

lichen Gemeinde und wie Jesus seine Jünger gelehrt hatte, die Erkenntnis des väterlichen, also des Liebeswaltens Gottes, voran. Liebe erkennt der Apostel in dem Thun Christi um der Menschen willen, Liebe von so überwältigender Art, dass sie ihn in dauernde Abhängigkeit zwingt. Aber diese Liebe ist heilige und heiligende, sie wird dargebracht von Christus um der Sünde der Menschen willen und wird von den Menschen als sündenvergebende erfahren.

Angesichts dieser Sachlage kann der Umstand, dass bei Paulus das Prädikat der Heiligkeit Gott nirgends direkt beigelegt wird, nicht von entscheidendem Gewicht sein. Die positive Heilsgabe, der sichere Lebensgrund des Christen ist der Geist, den Gott in die Herzen giesst. Dieser aber ist heiliger Geist. Wie das Prädikat der Heiligkeit den Offenbarungen Gottes an die Menschheit, dem Gesetz Röm. 7, 12 und der Schrift Röm. 1, 2 zukommt, so auch dem Geiste, in dem er sich den Menschen zu erfahren giebt. Dies fusst auf der unausgesprochenen, für Paulus selbstverständlichen Voraussetzung, dass Gott, weil selbst heilig, auch die Menschen zur Heiligkeit bestimmt hat. Darin zeigt sich die Eingliederung des Paulus in die alttestamentliche Anschauungsweise. Die geistbegabten Menschen sind heilig, ein Tempel Gottes I Kor. 3, 16f., ebenso die christliche Gemeinde Eph. 2, 21 f. Der Wille Gottes an die Menschen ist ihre Heiligkeit I Thess. 4, 3. Die Stellen sind sehr zahlreich, wo Paulus entweder die Thatsache der Heiligkeit der Christen oder ihre Berufung und Verpflichtung zur Heiligung ausspricht.

Ebenso ist sein christliches Verständnis von dem Messias und dem messianischen Reich in den entscheidendsten Punkten vorbereitet gewesen. Schon als Pharisäer hat Paulus geglaubt, in der Endzeit der gegenwärtigen Weltperiode, unmittelbar vor dem Anbruch des grossen, Himmel und Erde umfassenden, von Gottes gewaltigem Arm durchzuführenden Weltdramas zu stehen. Er hat das baldige Kommen des Gesalbten Gottes in Herrlichkeit und Kraft glühend erwartet. Er hat Messias, Reich und dessen Güter wahrscheinlich präexistent gedacht, im Himmel aufbewahrt bis zu der Zeit, da sie auf Erden niedersteigen und auf der Erde herrschend werden sollten. Daher entsprach es dem Inhalt seines Bewusstseins, dass ihm Christus umleuchtet von himmlischer Glorie erschienen ist. Er hat das Kommen

des Reiches mit einem entscheidenden Gericht über Israel und über die Welt verbunden gedacht. In allen diesen Vorstellungen liegen Anknüpfungspunkte zu demjenigen, was Paulus als Christ geglaubt und gelehrt hat. Sie enthalten auch Elemente, welche ihn für die von ihm erlebte Gotteserfahrung empfänglich machten.

Die Weltbetrachtung des Paulus war die alttestamentlich-jüdische, daher eine durchaus religiöse.[1]) Sie kannte Gott als den Allmächtigen, der alles Geschehen wie in der Natur, so auch in der Geschichte nach seinem Willen lenkt. Seinem Willen hat noch kein Mensch widerstanden Röm. 9, 19. Er ist frei in seiner Auswahl. Der Mensch vermag nicht, Einfluss auf dieselbe zu nehmen. Gott liebt den einen, den andern hasst er 9, 11—13. Wen er will, dessen erbarmt er sich, wen er will, den verstockt er 9, 18. Wie der Töpfer Freiheit und Macht hat, aus demselben Thon Gefässe zur Ehre und Gefässe zur Unehre zu bilden, so ist der Mensch dem Willen Gottes unbedingt unterworfen und darf nicht murren, wenn er zu einem Gefässe des Zorns bestimmt wird 9, 20. 21. Aber schon durch dies 9. Kapitel klingen Töne hindurch, welche zeigen, dass die Gottesbetrachtung in der Allmachtswillkür Gottes nicht gipfelt. Es handelt sich ja doch um die Geschichte des von Gott aus der Masse der Völker auserwählten Volkes Israel. Die Aufzählung der Segnungen Israels 9, 4. 5, die der Apostel an die Spitze dieser Erörterung stellt und die mit einer Lobpreisung Gottes für dieselben schliesst, weist auf ein anderes Ziel hin. Ist doch das Verheissungswort Gottes nicht hinfällig geworden V. 6. Und der Gedanke der Barmherzigkeit Gottes tritt schon hier dem des Zorns gegenüber 9, 16. 18. 22. 23. In Kap. 11 ringt sich aber immer kräftiger der Gedanke der Treue und Gnade Gottes heraus, und der Apostel gelangt schliesslich zu den entscheidenden Sätzen: ganz Israel wird gerettet werden 11, 26. Unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes 11, 29. Gott hat alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme 11, 32. Wie von ihm und durch ihn alle Dinge sind, so auch zu ihm hin 11, 36. Sind aber alle Dinge zu ihm hin bestimmt, so werden sie dahin auch kommen.

[1]) Vgl. hierzu die grundlegenden und lehrreichen, wenn auch einseitigen Erörterungen Holsten's, Zum Evangelium u. s. w. S. 196—204 und paulin. Theol. S. 13—22.



Gott ist das Weltziel. Die Geschichte ist Heilsgeschichte, und sie umfasst nicht nur Israel, sondern die Welt. Sie führt durch Bethätigung des Zorns Gottes gegen Sünde und Ungerechtigkeit hindurch, sie erweist, dass der Mensch in ihrem Verlauf ein völlig unselbständiges Werkzeug Gottes ist, aber durch diese Gerichte hindurch nimmt sie unaufhaltsam ihren Gang dem unbeschreiblich herrlichen Ende entgegen.

Diese Geschichts- und Weltbetrachtung ist die theistisch-teleologische. Paulus hat sie als Jude wie als Christ gehabt, nur mit dem Unterschiede, dass der Inhalt dieser Form durch die Wandlung seiner Anschauung vom Messias und dessen Heilswerk notwendig gewisse Veränderungen erfuhr. Gott ist Anfang und Ende, Ursprung und Ziel. Natur und Menschheit sind die Objekte des Handelns Gottes. Die Geschichte verläuft nach den Kategorieen von Absicht und Zweck. Nicht Vielheit und bunter Wechsel sind die charakteristischen und entscheidenden Merkmale, sondern die unbewegliche Einheit, welche über allem Geschehen waltet und alles Geschehen bestimmt.

Wie aber gewinnt der Mensch Einblick in dies Walten Gottes und wie wird das Heilsbedürfnis, das bei solcher Gottes- und Weltbetrachtung sich mit elementarer Kraft hervordrängt, befriedigt? Gott hat selbst dafür gesorgt, dass sein Heilswille offenkundig vor aller Bundesglieder Augen daliege. Er hat seinem Eigentumsvolk die Urkunde seiner Offenbarung in die Hand gegeben. Man braucht sie nur zu studieren und den dort niedergelegten Gotteswillen zu befolgen, um Gott wohlgefällig zu sein; man kann aus ihr, dem pädagogischen Geschichtsbuch, die Gnadenwege und das Eingreifen der strafenden und zurechtweisenden Hand Gottes erkennen; das Volk Israel und die Menschheit kann in der Schrift lesen, was für eine herrliche Zukunft Gott heraufzuführen verheissen hat.

Indem Paulus durch seine christliche Erfahrung zur Leugnung des Mosaismus als endgültiger Offenbarung Gottes geführt wurde, hat er als Christ Momente gerechterer Schätzung des Alten Testaments, welche seine pharisäische Betrachtung anerkannte, abgestossen. Dennoch aber blieb er zu allen Zeiten fest an die Schrift gebunden. Die stärksten Beweise für die Sätze der christlichen Heilswahrheit sind die Berufungen auf das Schriftwort. Mit dem „es steht geschrieben“ ist ihm auch als Christen jede Behaup-

tung endgültig erwiesen. Das γέγραπται ist ein stärkeres Argument als die Vernunftgründe. Der Schriftautorität sich zu beugen ist und bleibt unbedingtes Gebot für den religiösen Menschen.

Gott hat seinem vor den Weltzeiten feststehenden Heilsplan (I Kor. 2, 7. Eph. 1, 3. 4) entsprechend Heilsveranstaltungen getroffen und die Verheissung gegeben, dass er seine Königsherrschaft für alle Zeiten aufrichten werde. Israel hatte im Gesetz einen bestimmten Ausdruck des Offenbarungswillens Gottes. Der Mensch, welcher die Bestimmungen des Gesetzes einhielt, musste der gewissen Zuversicht sein, Gottes Wohlgefallen zu besitzen, „gerechtfertigt“ zu werden. Paulus konnte als Pharisäer keiner anderen Anschauung huldigen als eben dieser. Allein als Theist betrachtete er, wie alles Geschehen, so insbesondere alle Thaten und Thatsachen seiner in der Erwartung des Messias lebenden Zeit als Ausdruck des Willens und näher des Heilswillens Gottes. In allen Ereignissen und Thatsachen war ja nicht die äussere Erscheinung das Wesentliche, sondern die in denselben zum Ausdruck kommende Absicht Gottes. Es muss ihn schon als Pharisäer eine starke Spannung erfüllt haben, die Zeichen der Zeit recht zu erfassen und zu deuten und mit geschärften Sinnen nach allem auszuspähen, was auf den Anbruch der messianischen Zeit hinzuweisen schien. Er wird in den Ereignissen seiner Zeit überall den Finger Gottes gesucht haben.

Von der theistischen Geschichtsbetrachtung aus fällt auch Licht auf die auffallende Erscheinung, dass Paulus in so raschem Wechsel aus einem übereifrigen Pharisäer ein Christ wurde, der die Schranken des jüdischen Partikularimus überwunden hatte und nicht mehr den Gegensatz jüdischer Heiligkeit und heidnischer Unreinigkeit, sondern nur noch denjenigen zwischen Gott und den Menschen kannte. Dies Phänomen hat in dem objektiven Denken, welches mit der theistischen Weltbetrachtung in notwendiger Verbindung steht, seinen Grund. Der religiöse Mensch weiss sich in unbedingter Abhängigkeit von Gott. Die religiösen Güter sind ihm die beherrschenden. Die göttliche Offenbarung bestimmt all sein Streben. Auch sein Denken steht unter dem Einfluss seines Gemüts. Er unterwirft sich Formen der Gottesverehrung, deren Falschheit und Nichtigkeit er nicht erkennt, weil sie ihm als Ausdruck der göttlichen Offenbarung

gegenübertreten und im Verfolge des als göttlich und daher als wahr anerkannten religiösen Prinzips liegen. Erst wenn die Wahrheit des Inhalts des bisherigen Glaubens erschüttert wird, gewinnt bei dieser Weltbetrachtung der denkende Geist die Selbständigkeit und Freiheit des Urteils, welche die Zertrümmerung auch der falschen Formen der Gottesverehrung ermöglicht. Als Jude und Pharisäer war Paulus in seinem Denken an das Gesetz und die gesetzliche Frömmigkeit gebunden, weil er sie als Heilsoffenbarung erkannte und nicht anders beurteilen konnte. Eine andere Frömmigkeit als die alttestamentlich-jüdische lag ausserhalb seines Gesichtskreises. Es bedurfte einer offenkundigen That Gottes, einer sichtbaren Aufrichtung eines neuen Heilsprinzips, wenn Paulus die Unhaltbarkeit des Mosaismus einsehen sollte. Aber einer solchen gegenüber hatte er als religiöser Mensch keine Wahl. Der neuen Wahrheit musste er sich, sobald sie ihm als Wahrheit aufgegangen war, ebenso unbedingt beugen, als er es vorher der jüdischen Gesetzlichkeit gegenüber gethan hatte.

Paulus war seiner Individualität nach geneigt zu starken Trieben und Affekten. Er ist auch darin ein reiner Typus seines Volkes. Die jüdische Eigenart hat sich in ihm in klassischer Weise verkörpert. Das Christentum hat sie geläutert, aber nicht aufgehoben. Er hatte ein leicht erregbares Gemüt. Leidenschaftliches Ungestüm, brennender Eifer, ungeteiltes Begehren erfüllte ihn. Einem Feuerstrom glich seine Seele. Was er war, war er immer ganz. Wie er als fanatischer Verfolger der christlichen Gemeinde in seinem übermässigen Eifer um die väterlichen Überlieferungen viele seiner Altersgenossen in seinem Volk übertroffen hatte, so konnte er später im Rückblick auf seine apostolische Thätigkeit sagen, dass er mehr gearbeitet habe, als die andern Apostel alle. Als Jude ging er auf in seiner väterlichen Religion, als Christ war er sich bewusst, nichts zu wissen ausser Christum. Er besass ein Herz, das in Liebe erglühte oder in Hass aufflammte. Auch dem Apostel ist manches bittere Wort über seine judaistischen Gegner entfahren. Er hat dem Gefühl persönlicher Feindschaft gegen sie nicht Raum gegeben, aber sachlich sie auch mit Härte bekämpft und ihre christliche Stellung nicht objektiv zu würdigen verstanden. Für die erkannte Wahrheit trat er mit seiner ganzen

Person ein. Keine persönliche Gefahr, keine Macht widerstrebender Verhältnisse, kein Widerspruch schreckte ihn ab, sie zu verfolgen. Wo es aber nur ein Für oder Wider giebt und wo das Temperament ein stark aufwallendes ist, da liegt die Möglichkeit eines plötzlichen Umschwunges nicht fern. Je dämonischer das Ungestüm, um so heftiger der Rückschlag. Dass die einmal gewonnene christliche Anschauung mit solcher Stetigkeit von ihm festgehalten wurde, hat darin seinen Grund, dass er eine Gotteserfahrung erlebt hatte, deren Wahrheit er Zeit seines Lebens als auf Erden unüberbietbar ansah.

Ferner haben Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi [1]1845 S. 651 ff.) und Holsten (Zum Evangelium u. s. w. S. 88 f.) richtig darauf hingewiesen, dass Paulus eine hervorragend denkende, logische Natur war. Er bleibt nie an der Erscheinung, der äusseren Thatsache hängen, sondern mit raschem Schwung erhebt er sich zu der Höhe allgemeiner Betrachtung. Die konkreten Erscheinungen des Lebens, zu denen er Stellung zu nehmen hat, werden von ihm alsbald unter einen prinzipiellen Gesichtspunkt gestellt. Zwar kommt es ihm nicht darauf an, wie Baur und Holsten wollen, den Hauptgedanken in alle seine Bestimmungen auseinander zu legen, den Gedanken durch alle seine Momente hindurch zu bewegen, damit in der Totalität seiner Momente seine konkrete Bestimmtheit mit seiner abstrakten Wahrheit sich zusammenschliesse. Das Charakteristische der paulinischen Dialektik ist vielmehr ein wunderbares Ineinander von prinzipieller und von kräftig einseitiger Betrachtung. Dies hat seinen Grund in der eigentümlichen subjektiven Mischung von theoretischer und praktischer Veranlagung. Paulus war eine viel zu impulsive und auf praktische Bethätigung gerichtete Natur, um in der Beschaulichkeit religiöser oder wissenschaftlicher Spekulation aufzugehen. Er hatte ein scharfes Auge für die Lage der Dinge. Mit überraschender Klarheit spiegeln sich in manchen seiner Briefe die Gemeindeverhältnisse. Die Schäden der Gemeinden und die Gefahren, von denen sie bedroht werden, werden von ihm mit sicherem Blick erkannt. Seine Briefe legen auch von seiner liebevollen Versenkung in die Eigenart jeder Gemeinde Zeugnis ab. Daher kommt es aber, dass Paulus die christlichen Gedanken nicht in allgemein gültiger Form darstellt, nicht alle Seiten berücksichtigt, nicht alle Widersprüche und

Gegensätze zur Einheit vereinigt, sondern dass jedesmal diejenige Beleuchtung gewählt wird, welche ihm im gegebenen Fall notwendig erscheint. Aus dieser Eigenart ist es auch zu erklären, dass man so oft Widersprüche und unvereinbare Aussagen in seinen Briefen annehmen zu müssen geglaubt hat. Sie wären von Paulus selbst vermieden worden, wäre er wirklich der vollkommene Dialektiker und nicht auch in starkem Masse Praktiker, Apostel. Aber er kümmert sich nicht um andere Gedankenbahnen, welche seinen jedesmaligen Gedankengang kreuzen könnten. Er verfolgt immer nur ein Ziel. Er hat II Kor. 10, 4. 5 das oberste Prinzip seines Denkens ins Licht gestellt und uns Einblick gegeben in sein geistiges Arsenal und seine Kampfesmittel: „Die Waffen unseres Feldzugs sind nicht fleischlicher Art, sondern machtvoll vor Gott zum Niederreissen von Burgen. Wir reissen Gedankenbauten nieder und jede Hochburg, die sich erhebt gegen die Erkenntnis von Gott. Wir nehmen gefangen jeden Gedanken in den Gehorsam gegen Christus.“ So wählte er auch in seinen Briefen den Weg der Belehrung, dass er die Frage, welche streitig, den Schaden, der zu bessern ist, hinstellt, das christliche Prinzip, welches nicht erkannt oder verletzt ist, nach denjenigen Momenten, welche in dem gegebenen Fall in Betracht kommen, zur Entfaltung bringt, um nun erst für das praktische Verhalten der Gemeinde die Folgerung zu ziehen und Mahnungen zu geben, welche die konkreten Einzelheiten des Lebens berühren.

Die Klarheit und Schärfe des Geistes ist natürlich auch eine Eigenschaft des Pharisäers gewesen. In ihr liegt es begründet, dass Paulus alsbald nach dem Bekanntwerden mit der jungen Christengemeinde erkannte, dass das Prinzip dieser Gemeinschaft nicht eine Verirrung jüdischen Geistes sei, sondern dass hier religiöse Motive wirksam waren, welche das Judentum zu durchbrechen und aufzuheben drohten.

Wurde von den Christen Jesus als der Messias und Jesu Tod als Sühntod für die Sünden des Volkes verkündigt, wandten sich daher die Jünger Jesu an Israel mit der Aufforderung, Busse zu thun und an Jesus, der von Gott aus dem Tod zu himmlischem Leben erhöht worden sei, zu glauben, so lag in dieser Predigt für den Pharisäer der Anstoss, sie an der ihn erfüllenden Heils- und Offenbarungserkenntnis zu messen. Das

Ergebnis konnte für Saul nur ein negatives sein. Denn er hatte keine Erfahrung von der Macht des auferstandenen Jesus und musste daher dessen Fluchtod als das endgültige Gottesgericht über einen falschen Messias ansehen. Auch wich ja das Messiasbild der Christen auf das stärkste von der orthodoxen Messiasidee des Judentums und von der traditionellen Auffassung der alttestamentlichen Christologie ab. Die Schärfe seines Verstandes führte ihn zu der Erkenntnis, dass, wenn der Messias für die Sünden des Volks gestorben sei, ganz Israel als sündig erwiesen werde, Israel also vergeblich „aus Werken des Gesetzes“ vor Gott gerecht zu werden getrachtet habe. Er erkannte, dass das Kreuz des Messias als neue Form des Heilswillens Gottes in Widerspruch trete zu dem Gesetz als dem bis dahin geltenden Prinzip.

Allein, so intensiv Paulus empfand, dass die christliche Predigt dem Judentum ins Gesicht schlug, in seiner theistisch-teleologischen Anschauung lag die Anerkennung der Möglichkeit, dass diese Predigt berechtigt sei, begründet. Es kam nur darauf an, ob die Thatsachen, auf denen sie fusste, d. h. in diesem Falle die Auferstehung Jesu, der Wahrheit entsprach. Hatte Gott Jesum von den Toten erweckt und sich so für den Gekreuzigten erklärt, so konnte ein Theist wie Saul die hochgehaltene Fahne des Pharisäismus nur niederwerfen, um fürder für den zu streiten, den er verfolgt hatte.

Das Ergebnis der Erörterung ist demnach, dass in dem Bewusstsein des Paulus zur Zeit seiner Bekehrung zahlreiche und wichtige Elemente lebendig waren, welche eine Vermittlung zwischen den beiden Lebensperioden herstellen. Der Bruch in dem Leben des Paulus ist, von dieser Seite gesehen, kein unvermittelter, sondern ein wohl vorbereiteter.

Aber es fehlt bis jetzt das vorwärts treibende Element. Alles hing davon ab, ob die christliche Verkündigung von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus auf Wahrheit beruhe. War Paulus schon als Verfolger auf dem Wege zum Glauben an den Auferstandenen? Kamen schon dem Pharisäer Zweifel, ob die christliche Verkündigung nicht doch auf Wahrheit beruhe? Ist also auch in dieser Hinsicht die Bekehrung vorbereitet? Wir sahen schon (S. 71), gerade diese Vorbereitung leugnet Paulus. Haben wir ein Recht, seine klaren und entschiedenen

Äusserungen über diese Frage zu bestreiten? Die subjektive Wahrhaftigkeit des Apostels muss nach dem Charakter des Apostels unbezweifelt bleiben. Über die in Verhandlung stehende Frage kann, soweit es sich um das Bewusstsein des Paulus handelt, keine Hypothese auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, die sich mit dem Selbstzeugnis des Apostels in Widerspruch setzt.

Daher erscheint mir allein die Unvereinbarkeit mit Gal. 1, 13—16. II Kor. 4, 6 ein entscheidender Gegengrund gegen die Konstruktion HOLSTEN's. Er behauptet, Paulus habe bei seinem lauteren Sinn und religiösen Gemüt anerkannt, dass für die Gläubigen selber die Behauptung der Wiedererscheinung Christi kein Betrug, sondern eine Wirklichkeit sei, die Anerkennung dieser Thatsache habe sich für Paulus zu „unendlicher Seelenqual" gestaltet, ihn bis in die Tiefe aufgeregt und erschüttert, sein beginnender Zweifel habe ihn „mit Centnerschwere" belastet, über sein religiöses Gemüt sei die Angst gekommen, dass er in dem Wahne, für Gott gegen die Lüge zu kämpfen, gegen Gott für den Unglauben gestritten habe. Die Verzweiflung vor der Strafe des gerechten Gottes und dem Verlust seiner Seelen Seligkeit habe ihn durchzittert, von einer „brütenden Innerlichkeit des geistigen Lebens" wird gesprochen, in welcher alle Kräfte des Geistes und Gemüts auf den einen Punkt der Lösung jener Widersprüche sich gespannt hätten[1]) (Zum Evangelium u. s. w. S. 108—110).

Dies alles ist das Gegenteil der Selbstbeurteilung des Paulus. Paulus weiss selbst nichts von einem solchen, dem christlichen Glauben sich entgegen bewegenden inneren Kampf.[2])

---

[1]) Eine ähnliche Analyse des Seelenzustandes des Paulus vor dem Damaskuserlebnis geben HAUSRATH, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 1872 S. 446 ff. und PFLEIDERER, Der Paulinismus [2]1890 S. 14—16. Ihnen schliesst sich an KLUMKER, ZwTh 1898 S. 360.

[2]) BEYSCHLAG, Die Bekehrung des Apostels Paulus. StKr 1864 S. 247: „Nichts stand ihm fester, als dass Gott den Feind seines Gesetzes nicht auferweckt haben könne". S. 244: „Die HOLSTEN'sche Erklärung setzt bei Paulus, nur damit derselbe es mit dem Christentum einmal innerlich versuche und die Auferstehung Jesu als möglich setze, einen Verzicht auf seine nationale Messiasidee voraus, wie er nur durch die unzweifelhafteste thatsächliche Überführung, dass Jesus der Messias sei, ihm abgerungen werden konnte."



Allein wenn es auch ausgeschlossen erscheint, dass entscheidende christliche Bewusstseinselemente vor der Bekehrung bereits eine von ihm selbst als positiv empfundene Macht geworden sind, es ist doch undenkbar und geschichtlich unwahrscheinlich, dass solche nicht wirksam gewesen sein sollten.

Wir haben gesehen (S. 16), dass Paulus erst infolge der an den Namen und Prozess des Stephanus geknüpften Bewegung Verfolger der christlichen Sekte geworden ist und erst in jener Zeit nähere Kenntnis von der Christengemeinde und ihrem Glauben erhalten haben wird. Die Zeit, in der er vor seiner Bekehrung mit dem christlichen Glauben wirklich bekannt war, kann dann nur kurz bemessen werden. Der Umschlag in seinem Leben ist daher auch in dem Sinne ein plötzlicher gewesen, dass er nicht nach längerer innerer Vorbereitung eintrat. Die Zeit, in der er gegen das Christentum kämpfte, war ferner voll leidenschaftlicher Erregung. Auch von dieser Seite her erheben sich daher Bedenken dagegen, dass ein längerer Gedankenprozess und eine „brütende" Überlegung dem Eintritt der Bekehrung vorangegangen sei. Wohl aber bietet eine solche gespannte Unruhe des Gemüts psychologische Vorbedingungen für eine im Geistesleben eintretende Umwälzung.

Paulus wurde in den Disputationen, welche den Prozess und den Tod des Stephanus herbeiführten, mit den wichtigsten Nachrichten über Leben, Wirken und Tod des Stifters der Gemeinde bekannt. Er trat somit unter die, wenn auch nur mittelbare, Einwirkung der Person Jesu und wird entsprechend dem lebhaften religiösen Interesse, welches ihn erfüllte, nicht minder als diejenigen Pharisäer, welche des irdischen Jesu Gegner waren, sich bemüht haben, Angriffspunkte seines Bewusstseins gegen diese Person aufzuspüren. Damit war notwendig ein gewisses Eindringen in die Eigenart Jesu gegeben.

Ferner sah Paulus die siegreiche Glaubensfreudigkeit der Christen, ihre enthusiastische Begeisterung und Hoffnung und ihr christliches Gemeinschaftsleben. Er trat unter den Einfluss der weisheitsvollen und geistesmächtigen Persönlichkeit des Stephanus Apg. 6, 10. Auch der Tod dieses Mannes kann auf das lautere Gemüt des Paulus nicht ohne tiefen Eindruck geblieben sein. Und Stephanus wird nicht der einzige Christ gewesen sein, bei dem Paulus Glauben und Standhaftigkeit fand. Schon

damals ist er der Wirkung des πνεῦμα unterstellt gewesen und zwar schon des Geistes nicht nach der Seite des Naturhaften und Ekstatischen, sondern des Geistes als der in der Christengemeinde wirksamen ethischen Macht. Aber immer endigte er, wie wir seine eigne Aussage verstehen müssen, bei dem Ergebnis: die christliche Predigt kann nicht Wahrheit sein, die Christen sind eine fluchwürdige Sekte, sie glauben an einen Lügenmessias. Im Rückblick auf die damalige Zeit empfindet der Apostel, der ja eine moderne Selbstanalyse nicht vollziehen konnte, und dessen Denken geneigt ist, sich in schroffen Antithesen zu bewegen, als positive Momente nur diejenigen, welche wohl gegen andersartige Gedanken und Empfindungen stritten, aber durchaus die Oberhand behielten.

Überblicken wir alle nunmehr vorgeführten Momente, so kann die Bekehrung des Apostels auch nicht mehr in dem Sinne psychologisch unvorbereitet genannt werden, dass christliche Momente vor seiner Bekehrung in ihm nicht wirksam gewesen wären. Allein alle diese Anknüpfungspunkte reichen offenbar nicht aus, um den Eintritt der Bekehrung als immanente That des Geistes des Paulus zu verstehen.[1]) Es ist eine Notwendigkeit für die Hypothese HOLSTEN's, aber auch ein innerer Widerspruch derselben, dass die Vision einerseits erst die Gewissheit des Lebens des Gekreuzigten dadurch begründet haben soll, dass der Tote als wieder Lebender ihm wie den andern Jüngern vor ihm erschien, andrerseits diese Vision als Produkt des mit dem Zweifel an die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu ringenden Geistes und Gemüts des Paulus aufgefasst wird. Auch ist es eine starke Einseitigkeit, die Bekehrung des Paulus als Umbildung des denkenden Geistes zu erfassen, wie dieser in Paulus von einem religiösen Prinzip zu einem neuen religiösen Prinzip sich losrang. Es handelt sich vielmehr um die Erklärung und das Verständnis eines Erlebnisses, welches sich über das ganze Personleben des Apostels erstreckt und dessen Folge und Erträgnis erst jene Erneuerung des denkenden Bewusstseins gewesen ist.

---

[1]) Die aus der nervösen Disposition des Paulus entlehnten Argumente haben beweisende Kraft nur in dem von dem Apostel entschieden bestrittenen Falle, dass christliche Bewusstseinsmomente von ihm selbst bereits in positivem Sinne empfunden worden wären.

neben völlig fehlgehenden Sätzen auch sehr richtige über die Theologie des Paulus ausgesprochen. Er erklärt es mit Recht für undenkbar, dass Urteile, wie Röm. 7, 14—25 und Phil. 3, 6 in dieselbe Zeit fallen, da Paulus nicht in derselben Zeit und in derselben Beziehung sich dem Gesetz als Rechtsordnung gegenüber musterhaft, dem Gesetz als Urkunde des Lebensideals gegenüber unfähig und hilflos gefunden habe (S. 315).

Ferner ist es eine richtige Erkenntnis Ritschl's, dass Paulus in der pharisäischen Auffassung von Gesetz und Gerechtigkeit den Bestand des Mosaismus erkannt und dass die im Mosaismus geforderte Erfüllung des Gesetzes von dem Apostel ohne Beziehung zu Glauben und Gnade Gottes verstanden wird. Nicht nur der Pharisäer Saul hat die Ströme des Glaubenslebens der Psalmensänger nicht rauschen hören und die Stimme der Propheten nicht vernommen, wie sie Gericht und Gnade in untrennbarer Verbindung predigen: auch der Apostel hat diesen tiefen Born alttestamentlicher Frömmigkeit nicht aufgedeckt. Auch dem Apostel erscheint als echte alttestamentliche Religion dasjenige, was ihm im Pharisäismus entgegengetreten war. Er hat auch als Christ nicht aufgehört, diejenige Interpretation des Gesetzes und der Propheten, welche die Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit vortrug, als die auf der alttestamentlichen Stufe erreichbare anzusehen. Seine christliche Erkenntnis überholte dieselbe, aber so, dass ihm jetzt das Alte Testament mit einem Lichte übergossen schien, in welchem die Zornverfallenheit der gesamten Menschheit, an der Spitze die des jüdischen Volkes, zu Tage trat und erkannt wurde, dass Gott der Menschheit in der Person des Abraham das Siegel und Unterpfand der zukünftigen Errettung aus dieser Sünde heraus geschenkt hatte. Bis dahin gab es nur Fluch, und neben diesem Zustand Verheissung; Errettung aber gab es nicht.[1])

Es ist danach richtig, wenn Ritschl (S. 309) darauf aufmerksam macht, dass Paulus noch auf seinem christlichen Standpunkt die pharisäische Betrachtung des Mosaismus in einer Härte aufrecht erhalte, die ihm einen bedeutenden Teil der alttestamentlichen Religion vollständig aus den Augen

[1]) Nur selten, wie I Kor. 10, 1—4, wird diese Anschauung durchbrochen, aber auch hier fügt Paulus alsbald hinzu (V. 6. 11), dass jenes Wüstenvolk Typus der Christen der Gegenwart sei.



rücke.[1]) Und doch verbinden den Apostel, mag er sich dessen auch nicht bewusst geworden sein, gerade in seiner Glaubenslehre starke sachliche Gemeinsamkeiten mit der Religion des Alten Testaments. Kein anderer Apostel hat mit solcher Sicherheit die innersten Kräfte und wirksamsten Triebfedern der Offenbarungsreligion erfasst und in der vom Christentum gebrachten Erfüllung die Einheit und das Ziel des göttlichen Heilswillens mit Israel und der Menschheit erschaut. Von seiner christlichen Erkenntnis aus ist ihm der weltferne, über den Himmeln thronende, nur durch Vermittlung des Gesetzes, des Kultus und mittlerischer Wesen wirksame Gott der Gott geworden, der ihn von Mutterleibe an ausgesondert hat, dessen starker Arm ihn, als die bestimmte Stunde schlug, ergriff und ihn in seinen Dienst zwang, der ihn mit seinem Geist begabte, damit er durch denselben in das tiefste Wesen Gottes Einblick zu thun vermöge, der ihn in der Stunde der Gefahr über Bitten und Verstehen errettete, der ihm antwortete, wenn er in Anfechtungen zu ihm rief. Das Schreien der Frommen des Alten Testaments nach Gott hat in ihm Erhörung gefunden, der Glaube an die Heilsgegenwart und gnädige Führung Gottes, der Israel erfüllte, hat, nachdem Christus ihm den festen Grund gegeben hatte, in Paulus seine vollendete Ausprägung erfahren.

Auch in anderen Punkten lässt sich die Beobachtung machen, dass von Paulus diejenigen Linien, welche im Alten Testament auf seine Heilsauffassung hinzielen, nicht erkannt und für die Richtigkeit seiner christlichen Lehre geltend gemacht werden.

Die Citate aus dem Alten Testament werden von ihm immer in direkte Beziehung zu seiner christlichen Gegenwart gesetzt. Die Heilsgeschichte hat für sich nicht selbständigen Wert, sondern ist ein Spiegel, in dem Typen der Gegenwart dem schauenden Auge gezeigt werden. Die Verstockung Pharaos, die Verhärtung, die Gnadenwahl Israels sollen das Verhalten Israels der Endzeit und die gegenwärtigen Pläne Gottes mit dem auserwählten Volk deutlich machen. Die Schrift erweist die allgemeine Sündhaftigkeit der Gegenwart, thut kund Gottes Willen für die Endzeit, erweist, dass das, was der Apostel in der Gegenwart verkündet, schon in der Weissagung des Alten Testaments

---

[1]) Das entgegengesetzte Urteil spricht HILGENFELD aus ZwTh 1898 S. 631 f.



vorhanden ist; mit einem Wort, in der Schrift wird die Gegenwart als längst von Gott voraus dargestellt nachgewiesen, aber nicht etwa so, dass die Heilsentwicklung sorgfältig geschichtlich vorbereitet gedacht und durch die einzelnen Stadien der Entwicklung verfolgt würde, sondern das Alte Testament ist eine einzige Fläche, Typus, Weissagung. Durch das machtvolle Eingreifen Gottes wird dieser Periode ein Ende gemacht, indem das Heil in der Person Christi in die Erfüllung tritt.

Paulus bezieht sich zur Begründung desjenigen Begriffs, welcher, wie er den ganzen dogmatischen Teil des Römerbriefs beherrscht, so auch einer der Centralbegriffe seiner Theologie ist, die *δικαιοσύνη θεοῦ*, nicht auf Deutero-Jesaia, wo, wie wir immer mehr erkennen, offenbare Anknüpfungen für denselben vorliegen.

Ebenso wenig ist die königliche Erkenntnis des hebräischen Prophetismus Am. 5, 21—27. Jes. 1, 11—15. Mich. 6, 6—9. Jer. 7, 21—28. Ps. 40, 7; 50, 8—23; 51, 18. 19, an die doch Jesus direkt angeknüpft hatte (vgl. auch Apg. 7, 42) und die zu den grossen religiösen Errungenschaften der paulinischen Erkenntnis gehört, dass äusserer Kultus und Ceremonienwesen aus dem Gebiet der wahren Gottesverehrung auszuscheiden sind, dass das Opfer des Geistes und Herzens ein Dienen in der Reinheit des an Gottes Willen normierten Wollens und Handelns ist, bei Paulus alttestamentlich begründet Röm. 12, 1. 2; 2, 25—29. Gal. 3, 3 vgl. mit 4, 3. 8—11. Kol. 2, 11. 16 ff.

Von Bedeutung ist weiterhin die Art, wie Paulus seine Erfahrung vom Geist an das Alte Testament anknüpft.[1]) In Gal. 3 werden zwar schon von V. 2 an die Geistbegabung und die Rechtfertigung aus Glauben als Wechselbegriffe behandelt, und im weiteren Verlauf der Erörterung erscheint die Rechtfertigung aus Glauben als *εὐλογία*, die dem Abraham und seinen Nachkommen gegeben worden ist. Aber erst V. 14 wird ausdrücklich von einer *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* gesprochen, welche die Christen als Abrahamsöhne durch den Glauben erhalten. Da jedoch dem Abraham und seinen Nachkommen im Alten

[1]) Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes. 1888, S. 68. 83 ff. gegen Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. 1878, S. 152 f., Gunkel S. 90 f. gegen Gloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. 1888, S. 237 ff.

Testament die Geistverleihung nicht verheissen ist, trägt Paulus hier andersgeartete Vorstellungen von seinem Standpunkt der Endzeit und der Erfüllung des Alten Testaments ein. Falls Röm. 2, 15 als Erfüllung von Jer. 31 (38), 33 zu fassen ist, kann damit höchstens indirekt die Geisteserfahrung der messianischen Zeit als im Alten Testament geweissagt gedacht werden. Dann bleibt nur noch Eph. 1, 13 übrig, wo Paulus von dem *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον* spricht. Diese Stelle ist sachlich und sprachlich Gal. 3, 14 verwandt, aber doch nicht so, dass sie berechtigte, die Verheissung des Geistes in der Geschichte Abrahams zu finden. Man wird an das Alte Testament überhaupt denken müssen. Nirgends sonst findet sich in den paulinischen Briefen ein Hinweis darauf, dass in der Geistbegabung erfüllt sei, was Männer des Alten Testaments erhofft und ersehnt oder dass die Propheten eine Ausgiessung des Geistes verheissen haben. Nirgends beruft sich Paulus auf alttestamentliche Stellen, in denen von dem Geist als Prinzip der Religiosität und Sittlichkeit, wie er ihn erfahren habe, gesprochen werde (Ez. 36, 27; Jes. 11, 2; 28, 6; 32, 15ff. Ps. 50 (51), 13; 142 (143), 10).

Diese Beobachtungen sind Beweise sowohl dafür, dass der vorchristliche Paulus durchaus als Pharisäer verstanden werden muss, wie dafür, dass die theistisch-teleologische Weltanschauung ihn als Juden wie als Christen beherrscht hat. Damit streitet es aber, dass Paulus, schon ehe er Christ wurde, seine Erlösungsbedürftigkeit gefühlt und sich aus den Fesseln des Mosaismus herausgesehnt habe. Daher wird der Versuch zu unternehmen sein, ob nicht die fraglichen Stellen des Römerbriefes und des Galaterbriefes unter eine andere Beleuchtung gestellt werden müssen, ob nicht auch sie richtiger verstanden werden als Zeugnisse der theistischen Anschauung des Apostels.

Wir haben uns zu erinnern (vgl. das vorige Kapitel), dass nach derselben der Mensch in seiner Erkenntnis und in seinem religiösen Denken und Empfinden durchaus an die Offenbarung Gottes gebunden ist. An dem objektiv Gegebenen hat die menschliche Betrachtung ihre Schranken. Über dasselbe kann sie nicht hinaus. Das Urteil und das Empfinden des Menschen ist beherrscht durch dasjenige, was Gott als Thaten und Ordnungen vor ihn hingestellt hat. Gott handelt und spricht. Der Mensch hört und nimmt an. Gott zeigt den Weg. Der Mensch

schehen ist: er hat den Tod erlitten. Den Zeitpunkt dieses Sterbens deutet V. 20a an: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι.* Wie Christus den Kreuzestod durch das Gesetz erlitten hat, so auch Paulus, indem er in die innere Beziehung zu Christus trat, die durch den Glauben vermittelt wird. Im Akt des Gläubigwerdens ist er mit Christus gekreuzigt worden. Durch das Gesetz ist Paulus dem Gesetz gestorben, weil das (mosaische) Gesetz als forderndes an ihn herantrat, er aber diese Forderungen nicht erfüllt hatte, daher dem Tode verfallen war. Diese Schuldforderung des Gesetzes an ihn hat er, indem er gläubig wurde und so mit Christus den Tod erlitt, zugleich anerkannt wie zu nichte gemacht. Danach kann die Stelle, da sie von dem Vorgang des Sterbens als solchem und den Ursachen desselben in objektiver Weise handelt, nicht zum Verständnis der Art und Weise, wie Paulus persönlich zum Glauben gekommen ist, benutzt werden.

V. 16 kann die abgewiesene Deutung nicht stützen. Zu der Erkenntnis, dass der Mensch auf dem Wege gesetzlichen Thuns nicht erreicht, gerecht zu werden, sondern nur durch den Glauben an Christum Jesum, sind die Juden nicht durch das Gesetz gekommen, sondern durch Christus. Erst wo die Predigt von der Gerechtigkeit aus Glauben an Christum in Gegensatz gegen das Gerechtigkeitsstreben aus Werken getreten ist, ist Abwendung von der Gesetzesgerechtigkeit möglich. Die christliche Predigt muss nach dieser Stelle bereits in positivem Sinne wirksam sein, ehe die Erfahrung, dass durch das Gesetz dahin nicht zu gelangen ist, Gott zu leben, eintreten kann.

Mit mehr Berechtigung findet die Exegese allgemein in 3, 24 einen Hinweis auf das munus paedagogicum des Gesetzes. Das mosaische Gesetz — so legt man aus — führte die Juden zur Erkenntnis ihrer Ohnmacht und Verlorenheit und wies somit auf Christum als den einigen Heilsmittler hin (B. Weiss z. d. St.). So stark ist die Überzeugung der Richtigkeit dieser Auffassung, dass Sieffert in der neuesten Auflage des Meyer'schen Kommentars zum Galaterbrief es nicht einmal nötig gefunden hat, die von Kühl (StKr 1894 S. 133ff.) vorgetragene abweichende Auslegung zu berücksichtigen. Kühl fasst *εἰς* V. 24 in rein zeitlichem Sinn: „Das Gesetz ist ein Zuchtmeister bis auf Christum hin" und *παιδαγωγός* als parallelen Ausdruck zu

ἐπίτροπος 4, 2 und dem „Kerkermeister" V. 23.[1]) „Das Gesetz macht nicht in positiver Weise Bahn für die πίστις, indem es die Heilsempfänglichkeit hervorruft und steigert, sondern in rein negativer Weise, indem es einen Zustand von Sünden- und Schuldverfallenheit wirkt, aus dem Errettung unmöglich ist mit den Mitteln, welche der vorchristlichen Welt zu Gebote stehen.[2]) Empfänglichkeit für das Heil wird erst geweckt durch die Heilsbotschaft vom Glauben selbst."

Es ist nicht zu verwundern, dass diese Auslegung keinen Beifall gefunden hat. Denn die Unterscheidung zwischen Voraussetzung und Ursache der Heilsempfänglichkeit, auf die Kühl hinauskommt, ist sehr anfechtbar, da der religiöse Mensch — um diesen handelt sichs —, welcher nicht nur in einem Zustand von Sündenverfallenheit steht, sondern auch das subjektive Gefühl der Schuld hat, schon wegen des Bewusstseins des ihm anhaftenden Mangels Empfänglichkeit für Errettung aus diesem Zustand hat. Sind aber Erkenntnis der Sünden- und Schuldverfallenheit und Empfänglichkeit für den Glauben im Bewusstsein des Juden nicht zu trennen, so wendet sich gegen Kühl selbst seine richtige Beobachtung, dass dann der Gesetzesbesitz auch in dieser Beziehung einen wesentlichen Vorzug der Juden vor den Heiden ausmache, während der Apostel stets das Umgekehrte behaupte und beweise.

Die Schrift, sagt Paulus, hat alles unter die Sünde beschlossen, in der Absicht, dass die göttliche Verheissung nicht aus Werken, sondern aus Glauben an Jesum Christum und nur den Gläubigen gegeben werde (V. 22). Nun wechselt die Bedeutung des Wortes πίστις. V. 22 war es der subjektive menschliche Glaube, der sich an Jesum klammert. V. 23 aber ist πίστις nicht sensu subjectivo (Lipsius), auch nicht als gläubiges Verhalten (Sieffert, Dalmer), aber auch nicht mit Älteren als Glaubenslehre u. ä. zu fassen, sondern πίστις wird personifiziert in Parallele mit ἁμαρτία V. 22 und νόμος V. 23. 24., so dass die Funktion der πίστις in Parallele und Gegensatz tritt zu der des παιδαγωγός V. 25 und der ἐπίτροποι und οἰκονόμοι 4, 2.

[1]) Vgl. H. Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus 1872 S. 182 f. und C. Clemen, Chronologie S. 260 f., und denselben, Die christliche Lehre von der Sünde I 1897 S. 146, sowie StKr 1897 S. 237.

[2]) Ähnlich Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz [2]1893 S. 17.

Allein das zweite πίστις in V. 23 hat schon wieder eine Wendung der sachlichen Bedeutung entgegen. Vorher, sagt V. 23a, war νόμος die beherrschende Macht; nunmehr wurde er abgelöst durch die πίστις, als diese „kam", als Herrschermacht auftrat. συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι nimmt συνέκλεισεν ... ἵνα κτλ V. 22 wieder auf. Der Participialsatz V. 23 bringt also eine Näherbestimmung des Gedankens der zu einem bestimmten Zweck erfolgten Verschliessung der Menschheit unter die Sünde. Der Zweck ist aber auch hier ein rein objektiver. Es ist nicht davon die Rede, dass, da unter dem Gesetz Gerechtigkeit und Heil auf keine Weise erlangt werden konnte, dies von selbst auf einen ganz neuen Heilsweg hinwies (B. Weiss), sondern von einem Thun Gottes mit den Menschen ist die Rede, bei welchem sich die Menschen nicht aktiv, sondern passiv verhalten. Der Inhalt der Verheissung wird gegeben. Der Mensch wird in Gewahrsam gehalten und unter Verschluss gelegt. Der Glaube wird geoffenbart. Er tritt an einem bestimmten Zeitpunkt in die Erscheinung und ist dann da, während er vorher im Bereich des Judentums und überhaupt nicht existierte. Das Verhalten der Menschen kann und soll diesem Thun Gottes gegenüber nur unbedingte Unterwerfung sein. Die Erkenntnis reicht nur bis zu dem Punkt, bis zu dem die Entwicklung abgeschlossen ist. Bevor der Glaube kommt und geoffenbart wird, findet keine Entgegenbewegung des Menschen gegen denselben statt. Die Aussagen V. 22. 23 sind erst seit der Zeit möglich, da der Apostel im Glauben an Jesus Christus das volle Heil teils als verwirklicht, teils als sicher verbürgt erfahren hatte und seitdem sein jüdischer Gesetzeseifer ihm in Trümmer geschlagen worden war und er von der Gnade Christi die durchdringendste Erfahrung gemacht hatte. Sie ist auch nur möglich bei der teleologisch-theistischen Weltbetrachtung, die aus der verwirklichten Absicht auf das göttliche Ziel schliesst.

In V. 23 werden also zwei Perioden der Heilsgeschichte scharf von einander geschieden, die Herrschaft des νόμος und die Herrschaft der πίστις. Die Art der Herrschaft des Gesetzes war die eines Kerkermeisters, der in Gewahrsam hält und unter Verschluss legt. Sie ist parallel der Sündenherrschaft V. 22. Gott hat die Juden einer solchen Kerkerhaft unterworfen, bis zu dem von seinem Gnadenratschluss ausersehenen Zeitpunkt,

da er eine andere Herrschaft durch seine machtvolle Hand heraufführte.[1])

V. 24 zieht nun die Folgerung aus V. 23 bezw. V. 22 und 23. Die Bezeichnung des Gesetzes als *παιδαγωγός* muss daher im Vorigen vorbereitet sein. Jede Fassung, welche *παιδαγωγός* nicht im Sinne des bereits ausgesprochenen Gedankens fasst, muss abgewiesen werden. Demnach ist die Aufgabe des Pädagogen hier nicht als die des Erziehers gefasst,[2]) oder als die des stehenden Begleiters,[3]) des Aufsehers und Führers,[4]) der den Pflegling vor Schaden zu bewahren trachtet,[5]) sondern der Pädagog ist gedacht als der, der im Zustand der Unfreiheit und Knechtschaft zu erhalten hat, unter dessen Gewalt Freiheit und Sohnesrecht dem Pflegling nicht zukommen. Er hat dieselbe Aufgabe, wie auch 4, 2 die *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι*.[6]) Und wie an dieser Stelle deren Aufgabe reicht *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός*, wie das Gesetz gegeben ist *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται* 3, 19, wie die Juden unter Verschluss gehalten werden *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* V. 23, so ist V. 24 das Gesetz unser Knabenführer bis zur Zeit Christi gewesen. Nunmehr ist der Glaube gekommen und hat sich dargeboten als Macht, welche Freiheit und Sohnesstand vermittelt V. 25. „Überall tritt der Gedanke in den Vordergrund, dass die Juden vor Christo noch nicht hatten und noch nicht haben konnten, was sie nach Gottes Willen erst durch Christum oder, was dasselbe ist, durch den Glauben empfangen sollten.“ „Der

---

[1]) *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* bringt insofern gegenüber *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν* etwas Neues, als es erstens den durch die letztgenannte Zeitbestimmung bezeichneten Zeitraum hinsichtlich seines Endes scharf abgrenzt und zweitens die Art des *ἐλθεῖν* näher angiebt (gegen Sieffert).

[2]) Varro bei Non. p. 448, 1 instituit paedagogus, docet magister.

[3]) Lucian Amor. c. 44 *ἀκόλουθοι δὲ καὶ παιδαγωγοὶ χορὸς αὐτῷ κόσμιος ἕπονται.*

[4]) Xenoph. Rep. Lac. 2, 1 *Ἑλλήνων οἱ φάσκοντες κάλλιστα τοὺς υἱεῖς παιδεύειν . . . ἐπ' αὐτοῖς παιδαγωγοὺς θεράποντας ἐφιστᾶσιν.*

[5]) Epict. fragm. 97 *παῖδας ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῷ παρέδοσαν ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι.* Vgl. überhaupt zu der Frage nach der Aufgabe des Pädagogen K. F. Hermann, Lehrbuch der Griechischen Privatalterthümer [3]1882 herausgeg. von Blümner S. 308 ff.

[6]) Ähnlich ist 4, 24. 25 die Zeit des Judentums, der *διαθήκη ἡ εἰς δουλείαν γεννῶσα.*

positive Gedanke einer Erziehung auf Christum hin findet nach vorwärts und rückwärts keine Anknüpfung" (Kühl S. 134f.). Damit ist erwiesen, dass auch der Gedanke, es sei die Aufgabe des „Zuchtmeisters" gewesen, die ihm unterstellten Teile der Menschheit im Bewusstsein ihrer Verschlossenheit unter der Sünde zu erhalten (Holtzmann, neutest. Theol. II S. 28), am Text keine Stütze hat. Der Apostel erzählt den Verlauf der Heilsgeschichte vom Standpunkt des gläubigen und erlösten Subjekts aus, welches überzeugt ist, in dieser Darstellung den Standort der Beurteilung Gottes einzunehmen und daher nicht die subjektiven, sondern die objektiven Erfahrungen der Menschheit schildert.

2. Der Römerbrief.

Röm. 1, 18 — 3, 20 hat Paulus nicht die Absicht, aus dem Grunde den Heiden wie den Juden zu überführen, dass er vor Gottes Richterstuhl das Haupt beugen müsse, um den Schlag der Verdammung zu empfangen, um so die Glaubenshindernisse zu beseitigen und den Menschen bis unmittelbar an die Schwelle des Glaubens zu führen. Vielmehr will Paulus in diesem ganzen Abschnitt zeigen, in welcher Beleuchtung die gesamte ausserchristliche Menschheit für das Glaubensauge, das Einblick in das göttliche Urteil gewonnen hat, dasteht. Er will zeigen, dass das gegenwärtige Weltbild nur dann in rechtem Lichte gesehen wird, wenn man erkennt, dass überall da, wo nicht *δικαιοσύνη θεοῦ* geoffenbart wird, *ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ* entgegentritt. Dies ist eine ungeheuer ernste Predigt angesichts des nahen Weltuntergangs. Paulus schreibt an christliche Römer, deren Glaubensleben seine Billigung hat, die er lobt, dass sie von Herzen dem ihnen gepredigten Typus der Lehre unterthan geworden sind (6, 17), die er also nicht erst zum Glauben zu erwecken hat. Ihnen will er aber zeigen, wie sich von der christlichen Predigt von der Gottesgerechtigkeit aus das Leben des Einzelnen und die Geschichte der Menschheit ausnimmt und sich das Leben des Christen zu gestalten hat.

Als beherrschenden Gedanken spricht Paulus 1, 16. 17 aus, dass das Evangelium Gotteskraft ist zur Errettung für jeden Gläubigen, Juden zuerst und Heiden. Dieser Satz ist deshalb wahr, weil im Evangelium Gottesgerechtigkeit geoffenbart wird.

V. 17 ist demnach als Erkenntnisgrund für die Aussage V. 16 zu fassen. Von V. 18 an schreitet Paulus zum Beweis der Wahrheit dieser christlichen Verkündigung fort. Das logische Verhältnis wird aber nicht richtig aufgefasst, wenn man nun in V. 18 einen Realgrund für die These V. 16. 17 ausgesprochen findet, derart: weil Gott mit seinem Zorn alle Ungerechtigkeit erfasst und uns zum Verderben macht, darum hilft er uns, darum überlässt er uns nicht uns selbst, darum steht er bereit für jede glaubende Bitte und bringt sie zur Erfüllung u. s. w. (SCHLATTER, Der Römerbrief ausgelegt für Bibelleser [2]1890 S. 24). Eine solche Umschreibung ist nicht exakt genug. Der Apostel sagt vielmehr nach dieser Auffassung: weil Gottes Zorn vom Himmel herab über jegliche Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen geoffenbart wird, deshalb ist das Evangelium Kraft Gottes zur Rettung für jeden Gläubigen, Juden zuerst und Heiden, und wird Gerechtigkeit Gottes im Evangelium aus Glauben in Glauben hinein geoffenbart. Das wäre aber eine seltsame Wendung des Gedankens, weil so notwendige Mittelglieder übersprungen und unterdrückt würden. Denn nicht dies würde in solchem Falle als Folge erwartet, dass das Evangelium Gottes Kraft zur Rettung ist und dass Gottes Gerechtigkeit im Evangelium geoffenbart wird — wenigstens könnte dies nur abgeleitete Folge sein —, sondern dass Gott eine Veranstaltung getroffen hätte, um die Menschen aus der Zorneswirkung herauszuheben. Auf Christi Heilswerk hätte in diesem Falle hingewiesen werden müssen, welches bedingte, dass nun Kraft Gottes und Gerechtigkeit Gottes zugänglich geworden sind.

Daher scheint mir folgende Erklärung besser zu sein: ebenso, wie erst der Glaubende erkennt, dass im Evangelium *δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται*, ebenso erkennt auch erst der Christ, dass *ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων.*[1]) Paulus hat offenbar einen formellen Pa-

[1]) Man darf sich diesem Urteil nicht dadurch entziehen, dass man lehrt, in dieser Ansicht von der Menschheit seien seine christlichen Leser mit den Juden und Heiden einverstanden, da der Grundsatz der doppelten Vergeltung Gemeinbesitz der jüdischen wie der heidnischen Denkweise gewesen sei. Dies könnte gelten, wenn Paulus nicht seine Betrachtung auf *ἀποκάλυψις ἀπ' οὐρανοῦ* zurückführte. Durch diesen Ausdruck wird dem paulinischen Sprachgebrauch zufolge die Aussage zu einer erst dem Christen



rallelismus der Verse 17 und 18 beabsichtigt. Die eine Aussage gilt, denn die andere gilt, V. 17 aber ist die überragende, die bewiesen werden soll. Die Erkenntnis der *ἀποκάλυψις δικαιοσύνης θεοῦ* bedingt die Erkenntnis der *ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ*, weil von der Erfahrung der Gottesgerechtigkeit aus die Erfahrung des Entnommenseins aus dem Stande unter der *ὀργὴ θεοῦ* gemacht und erst nun das Verständnis für die *ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ* in ihrem vollen Umfange gewonnen wird. Also V. 18 ist Erkenntnisgrund für V. 16. 17.[1])

Paulus hält von der hohen Warte aus, auf die ihn das christliche Bewusstsein, die *δικαιοσύνη θεοῦ* zu besitzen, erhebt, Rundschau über das Menschengeschlecht und schaut von da die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel über alle Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, der Heiden wie der Juden. Von beiden Teilen der Menschheit gilt: *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν* V. 18. Da Gott ihm gegeben hat, was der Mensch haben muss, sieht er scharf und deutlich, was den andern fehlt. *ἀσέβεια* ist der Grundfehler, in den sie verfallen sind, ein falsches religiöses Verhalten Gott gegenüber, und daraus folgt *ἀδικία*, das Gegenteil von dem, was er jetzt sein eigen nennt, dasjenige sittliche Verhalten, welches in Widerspruch mit Gottes heiligem Willen steht. Daher sind Heiden wie Juden unentschuldbar 1, 20. 2, 1, daher ergeht über Heiden wie Juden der göttliche Zorn 1, 24 ff; 2, 5 ff. Die Heiden erfahren ihn schon in der Gegenwart, also natürlich auch in der Zukunft. Über den Juden waltet zur Zeit noch die *μακροθυμία* Gottes 2, 4. Am Tage des Gerichts aber wird ihre Hoffnung, dem Zorn zu entrinnen, getäuscht werden.

Die Heiden kannten Gott und kennen Gott. Denn Gott hat sich ihnen geoffenbart, so dass sie ihn erkennen konnten und können. Denn die Himmel erzählen die Ehre Gottes und

---

erreichbaren Erkenntnis gestempelt. Ferner kommt es dem Apostel schon V. 18 darauf an, dass *πᾶσα ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων*, d. h. aber, da die ganze Menschheit sündig ist, dass diese insgesamt vom Zorngericht getroffen wird.

[1]) Auch Ritschl II S. 143. 317 f. weist es ab, freilich, wie namentlich S. 317 f. zeigt, von anderen exegetischen Voraussetzungen ausgehend, in V. 18 einen Realgrund statt eines Erkenntnisgrundes zu erblicken. Er bezeichnet das erstere als widersinnig.

die Veste verkündigt seiner Hände Werk. Aber sie haben den Grundfehler begangen, Gott, dem sie allein gebührt, die Ehre zu versagen.[1]) Sie haben es versäumt, in dem Bewusstsein der unbedingten Abhängigkeit von Gott diesem zu danken. So sind ihre Gedanken thöricht, ihr Herz ist unverständig und finster geworden. Sie sind in Abgötterei verfallen. Die also sündig Gewordenen aber hat Gott nun noch tiefer in die Sünde hinein gegeben. An diesen Menschen sieht der Apostel die Strafgerechtigkeit Gottes wirksam *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός κτλ* V. 24. 26. 28.

Paulus gebraucht V. 19. 20 das Präsens. In der Gegenwart, in der er schreibt, steht die Gottesoffenbarung sichtbar vor ihren Augen. Von der Schöpfung der Welt an bis zur gegenwärtigen Zeit wird sie, an den Werken Gottes erkennbar, geschaut. In der Gegenwart gilt: sie sind unentschuldbar V. 20. Diese Aussagen setzen beim Menschen die Fähigkeit voraus, dass er auch anders hätte handeln und so dem Verhängnis, dem Gott ihn unterstellt hat, hätte entgehen können. Die Betrachtung des Apostels stellt somit hier den Christen und den Nichtchristen wesentlich auf gleiche Stufe, insofern beide durch die Anwendung oder Nichtanwendung der ihnen von Gott verliehenen Erkenntnis und des damit verliehenen Vermögens den Willen Gottes erfüllen und so dem Strafgericht entgehen können oder dasselbe erfahren. Wenn hier gesagt ist *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν* V. 19, *γνόντες τὸν θεόν* V. 21, ja *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*, in adäquater Erkenntnis V. 28, wenn *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* erkannt wird V. 20, wenn die Menschen die Erkenntnis der *δόξα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ* V. 22 und der *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* V. 25 gehabt haben müssen, wenn sie in vollkommener Erkenntnis dessen stehen, was Gottes Gesetz ihnen gegenüber war *(τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες)* V. 32, so ist damit offenbar eine ähnliche Betrachtung gegeben, wie Gal. 4, 9 *νῦν δὲ γνόντες τὸν θεόν*, wozu V. 8 der vorchristliche Zustand *τότε μὲν οὐκ εἰδότες τὸν θεόν*, vgl. Eph. 2, 12 *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, den Gegensatz bildet.

[1]) Apocal. Bar. LIV 17 sq.: Rejecistis vos intelligentiam Altissimi. Non enim docuerunt vos opera ejus, neque persuasit vobis artificium creaturae ejus quod est semper.



Der Apostel nimmt daher hier einen andern Standort der Betrachtung ein als Gal. 4, 1—3. 8. 9. I Kor. 12, 2 oder Röm. 5 und 7 oder I Kor. 15, 44—49. Nicht ist der vorchristliche Zustand als Zustand der Unmündigkeit, Unwissenheit und Unfreiheit gedacht, nicht als ein Stand, in dem gleich der erste Mensch das Heil verwirkte, nicht als die Periode des Psychischen, die derjenigen des Pneumatischen vorausging, sondern als der Stand, der in seiner ursprünglichen Ausstattung ein Vermögen in sich trug, das im Christentum erst der Geistbegabte besitzt.

Aber das eben Ausgeführte ist doch nur die eine Seite der Sache. Wir haben schon darauf verwiesen, dass Paulus V. 19. 20 das Präsens gebraucht. Dazu wurde er dadurch veranlasst, dass er V. 19ff. zur Begründung des Satzes *οἱ ἄνθρωποι τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν* V. 18 schritt. Mit V. 21 schlägt er um in den Gebrauch des Aorists, um V. 32 zum Präsens zurückzukehren. Das erzählende Tempus verwendet er von dem Punkt der Erörterung an, wo er begründen will, dass die Menschen *ἀναπολόγητοι* sind. Dieser Grund liegt in einem Verhalten in der Vergangenheit. In der Vergangenheit hat jener Abfall von der wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung stattgefunden, welcher so verhängnisvolle Folgen nach sich zog. In der Vergangenheit liegt das Strafgericht Gottes infolge dieser Verirrung der Menschen, in der Vergangenheit liegt daher auch der Verschluss der Menschen in einen *ἀδόκιμος νοῦς ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* V. 28, nämlich alle Laster, die V. 29—31 aufgezählt sind. Das ist eine Zorneswirkung Gottes, aus der die Menschen von sich aus nicht mehr heraus können. Der Erfolg, den V. 32 zusammenfasst, kann daher nur als ein von Gott beabsichtigter und gewirkter verstanden werden. Dieser Erfolg ist aber dem Tempus der Aussage gemäss ein in die Gegenwart hinein reichender und in der Gegenwart gültiger.

Ein Doppeltes schliesst der V. 32 geschilderte Zustand des Menschen in sich, ein vollkommenes Erkennen der Rechtsforderung Gottes, ein Bewusstsein darum, dass auf der Nichtbefolgung derselben der Tod steht, und trotzdem andrerseits keine Unruhe und Qual des Gewissens, sondern That des Bösen und Freude an dem Thun des Bösen in der Umgebung. Das sittliche Erkennen der Menschen ist klar. Ihr sittliches Bewusstsein aber ist vollkommen verdunkelt, die Stimme des

Gewissens schweigt. Die Frage, wie sich die beiden Teile der Aussage miteinander vertragen, ob nicht das Erste das Zweite ausschliesst, kann uns bedrücken: der Apostel hat sie nicht empfunden. Bei dieser Sachlage hilft auch die Erleichterung: „obwohl sie die Rechtssatzung Gottes genau erkannt hatten" (B. Weiss, in Meyer's Komm. IV. Abt. (Der Brief an die Römer) [9]1899 z. d. St.) nicht viel.

Blickt man nun zurück zu dem *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* V. 20, wofür der Beweis mit V. 32 abgeschlossen ist, so steht man vor dem Ergebnis: die Unentschuldbarkeit der Heiden in der Gegenwart hat ihren Grund in einer Verirrung der Heiden in der Vergangenheit und einem darauf folgenden Strafgericht Gottes, aus dem ein Entrinnen nicht möglich ist. Ihr Sinn ist so verkehrt worden, dass sie gar nicht mehr anders können und wollen als das Böse thun. Wir würden hier vom Standort des heutigen Denkens aus fragen, wie denn bei der Begründung des Apostels von einer Unentschuldbarkeit der Heiden in der Gegenwart gesprochen werden könne, da in *ἀναπολόγητος* gerade die persönliche Verantwortlichkeit ausgedrückt ist. Die Erklärung liegt in der Anschauung, die der Apostel auch Kap. 5 und 7 verrät. Er betrachtet die Menschheit als ein Kollektivum, als eine Einheit. Vor seinem Auge vergegenständlichen sich ganze Perioden der Geschichte in einheitlichen Erfahrungen. Dasjenige, was eine Periode charakterisiert, sind allgemeine, durchgehende Erfahrnisse. So sieht er auch hier die vorchristliche Menschheit, und zwar die heidnische Menschheit, als Einheit vor sich. Was in der Vergangenheit mit ihr geschehen ist, wirkt in die Gegenwart hinein. Was die Menschheit früher besass und verscherzt hat, gilt den in diesem Zusammenhang stehenden Menschen ebenso gut wie denen, an denen sich jene Geschichte thatsächlich vollzogen hat. Daher erkennen die Gegenwärtigen die Offenbarung Gottes und erkennen sie infolge des göttlichen Strafgerichts doch nicht. Die Verantwortlichkeit und Unentschuldbarkeit, welche die Früheren getragen haben, tragen auch die Gegenwärtigen. Es ist eine völlig geschichtslose Betrachtung und eine Betrachtung, welche Individualisierung nicht kennt.

Von diesem Ergebnis aus kann die Frage entschieden werden, wie *κατέχειν* V. 18 zu verstehen ist, ob es „niederhalten"

heisst wie II Thess. 2, 6 f. oder „innehaben, besitzen" wie I Kor. 7, 30. II Kor. 6, 10. Von einem Niederhalten einer immer wieder aufstrebenden Wahrheit ist hier nirgends die Rede, sondern im Gegenteil, die Menschen sind thöricht und finster geworden, ihr *νοῦς* ist *ἀδόκιμος* geworden, der die Wahrheit als Wahrheit nicht mehr erkennt und wenn er sie erkennt, nicht in Kampf mit ihr tritt, sondern sich völlig ablehnend zu ihr verhält. Daher ist der Sinn so zu fassen: sie sind Menschen, welche die Wahrheit innehaben in einem Zustand der Ungerechtigkeit oder in ungerechtem Verhalten. Lipsius z. d. St. hat recht, gerade auf diesem Gedanken ruht der Nerv der Beweisführung. Die Prägnanz des Ausdrucks kann an der Fassung nicht irre machen, da so ein gut paulinischer Gedanke ausgesprochen wird.

Paulus will also nicht von den Römern ein offenes Bekenntnis ihrer Sündhaftigkeit, weil dies die notwendige Voraussetzung des Glaubens ist. Er öffnet auch nicht im Sinne der dogmatischen Lehre von der Busse eine Pforte für den Glauben. Sondern erst der Christ weiss, wie es um die Sünde steht. Die Offenbarung des Zornes Gottes sieht erst er.[1]) Aber doch liegt auch vor der Bekehrung auf dem Boden des menschlichen Herzens, überdeckt von den bösen Regungen, das Bewusstsein um die Wahrheit und wird lebendig, wenn die Predigt vom Glauben und von der Gottesgerechtigkeit verkündigt wird, die uns Gott um Christi willen und in der Gemeinschaft mit Christus schenkt; wenn uns gezeigt wird, was wir werden können und sollen; wenn uns Menschen in den Weg treten, in denen die Gerechtigkeit Gottes Gestalt gewonnen hat. Dann sinkt der Mensch, da er von solcher Predigt getroffen wird, in den Staub. Da regt sich das Ideal, das tief verborgen in ihm schlummert, und dann erscheint ihm auch sein vergangenes Leben als Sündendienst. Die Busse kommt, weil der Glaube da ist. Die Wahrheit Gottes hat den Menschen gefangen genommen; er ist willig, dem zu entsagen, dem er bisher gedient hat. Ja, er hat den Herrn schon gewechselt, die Wandlung im Innern ist vollzogen.

Wir müssen uns hüten, durch eine Hinterthür der Möglichkeit Eingang zu verstatten, dass Paulus durch die Schilderung

[1]) Diesem Verständnis bewegt sich J. Müller S. 90 f. 213. 225 f. entgegen, aber ohne die traditionelle Gedankenfolge zu durchbrechen, wie S. 110. 118. 188 f. zeigen.



Röm. 1 keineswegs all das Grosse und dem Christentum sich Entgegenbewegende habe bei Seite stellen wollen, welches wir im Heidentume erkennen und anerkennen.[1] Paulus nimmt einen ausschliesslich religiösen Standort ein. Die volle Gottesoffenbarung, die er hat, öffnet ihm nicht das Verständnis für die Anfänge und den teilweise ähnlichen Besitz ausser und vor ihm, sondern veranlasst wegen seiner jüdisch-theistischen Weltbetrachtung und der Eigenart seines entscheidenden religiösen Erlebnisses das Urteil, dass überall da, wo diese Offenbarung nicht vorhanden ist, der Schmutz der Verderbtheit ist.[2])

Auch in Röm. 2 kann ich nicht eine Schilderung des Juden finden, wonach dieser sich bewusst sei, dass er Gottes Geboten recht geben müsse, aber in seinem Thun ebenso tief wie der Heide in die Sünde verstrickt sei, so dass sein Gewissen ihm die Wahrheit vorhielte, er aber dieser nicht Folge gebe. Auch scheint mir hier Paulus nicht auf den Anschauungsboden der Gegner hinüberzutreten, um dieselben von ihrem eignen Standpunkt aus zu dem Zugeständnis zu nötigen, dass der Besitz des Gesetzes an sich den Juden noch kein Recht gebe, über den Heiden hochmütig zu Gericht zu sitzen. Noch weniger aber setzt sich Paulus Röm. 2 mit seiner eignen Vergangenheit auseinander und übt danach die empirisch-historische Betrachtung, dass zwar eigentlich der Grundsatz 2, 13 gelte, aber, da nach 3, 9—18 dann niemand bestehen könnte, ein neuer Grundsatz eintrete.

Unentschuldbar hatte der Apostel V. 20 die Menschheit mit besonderer Abzielung auf die Heiden genannt. Unentschuldbar heisst hier auch der Jude 2, 1. Aber nicht deshalb ist dieser unentschuldbar, weil er selbst seine Strafwürdigkeit erkennen muss und weiss, dass er alle diese Sünden auch begeht, die Paulus 1, 29—31 aufgezählt hatte und die er nun alle dem Juden wie dem Heiden schuldgiebt. Kein Jude, am wenigsten Paulus als Pharisäer,

---

[1]) Gegen Sanday and Headlam, A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans ⁵1898, Exkurs zu Röm. 1, 18—32.

[2]) Die offenkundige Benutzung der Schilderung des Heidentums in Sap. Sal. (E. Grafe, Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet. 1892 S. 270—274) legt die Annahme nahe, dass der Apostel dieses Buch als heilige Schrift wertet. Der Verfasser des Buches hätte dann nach der Auffassung des Paulus, vom Geiste erleuchtet, dieselbe Erkenntnis ausgesprochen, die dem Apostel durch göttliche Offenbarung im Christentume als Wahrheit bestätigt worden wäre.

hätte sich durch Unterschrift zu diesem Sündenregister bekannt. Mit Entrüstung hätte er es zurückgewiesen, wenn ihm gesagt worden wäre *τὰ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων* 2, 1. 3. Mit nichten sagt dem Juden die Stimme des Gewissens, dass er, indem er über die Verkommenheit des Heidentums aburteile, sich selbst das Verdammungsurteil spreche. Die Erkenntnis, von der V. 2 spricht *(οἴδαμεν)*, ist keine, die auf jüdischem wie christlichem Boden gemeinsam ist, sondern sie ist eine ausschliesslich christliche. Es spricht hier der Apostel von seiner vertieften Sündenerfahrung aus. Und in dieselbe stimmt nur der Jude ein, welcher unter die volle Wirkung der göttlichen Gnade getreten ist. Der Jude hatte so viel, auf das er trauen konnte, und er war keineswegs gewillt, auf dies alles zu verzichten. Dass Gottes Gericht in Wahrheit ergehe, V. 2, oder ohne Ansehen der Person, V. 11, gab er nur in bedingter Weise zu, wenn nämlich dadurch nicht ausgeschlossen erschien, dass er vor andern doch etwas voraus habe, weil Gott sich ihm gegenüber verpflichtet fühlen und ihm vieles anrechnen musste, was bei andern aus der Rechnung heraus fiel. Auch die Gedanken V. 4. 5 von dem Reichtum der Güte und Geduld und Langmut Gottes über dem Judenvolk, deren Kehrseite die Offenbarung des Zornes und des gerechten Gerichtes Gottes ist, sind, — vgl. die Parallele 9, 22f. — erst dem christlichen Verständnis erreichbar. Hier zeigt es sich gerade, dass der Jude nicht hat, was von den Auslegern eingetragen wird: das Gefühl davon, dass ihm etwas fehlt. Wie wirkungsvoll wäre es gewesen, wenn Paulus aus seiner pharisäischen Erfahrung heraus den Juden hätte zurufen können: klopft an an euren Herzen, fragt sie, ob ihr mir nicht recht geben müsst, dass die innere Stimme euch verdammt trotz aller äusseren Legalität.[1]) Nichts von dem finden wir. Der Apostel stellt die christliche Behauptung auf, ohne eine Begründung derselben aus dem Bewusstsein des Juden heraus zu geben. Dass sein Herz unbussfertig war und Gott ihn durch seine Güte zur Busse rief, sieht der Jude erst, wenn der Glaube in ihm schon Wurzel geschlagen hat.

So erscheint es auch nicht richtig, wenn behauptet wird,

---

[1]) Henoch 96, 4: Wehe euch, ihr Sünder, denn euer Reichtum lässt euch als Gerechte erscheinen, euer Herz aber überweist euch, dass ihr Sünder seid.



dass man die Ausführungen 2, 7—10 nicht verstehen könne, wenn man daran den Massstab der Dogmatik des Apostels lege, für welche es keinen Gerechten gebe, als den, der die Gerechtigkeit durch Jesus, d. h. die Glaubensgerechtigkeit, empfange. Zwar, dass die *ἔργα* und der *ποιητὴς νόμου* einfach vom Glauben selbst zu verstehen seien, als dem allein wahren Werke, das vor Gott gelte, ist in der That nur eine Verlegenheitsauskunft. Die *ἔργα* sind im eigentlichen Sinn gemeint, wie auch das *ἐργάζεσθαι* und *κατεργάζεσθαι* nach dem feststehenden paulinischen Sprachgebrauch zu erklären ist. Paulus lehrt hier wie auch anderwärts (II Kor. 5, 10; I Kor. 3, 13 ff.; Gal. 6, 7 ff.) eine Vergeltung Gottes nach den Werken[1]), vom christlichen Standpunkt aus, und setzt sich damit in formellen Widerspruch mit seiner Darlegung Kap. 4, wo er behauptet, dass *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δέ* sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird (V. 5). Aber der Zusammenhang, in dem die Aussage 4, 5 steht, zeigt, dass Paulus da einen andern Gegensatz verfolgt als Kap. 2. Von Kap. 3, 21 an erweist der Apostel, dass der Mensch, um der Gerechtigkeit teilhaftig zu werden, von seinem eignen Thun, von Gesetzeswerken absehen muss, um durch das Gegenteil der Gesetzeswerke, durch den Glauben, dasjenige zu erhalten, was er haben muss. Den richtigen, gottgeordneten Heilsweg schlägt nur der Gläubige ein. Die richtige Stellung des Menschen zu Gott ist die, dass er auf sich selbst verzichtet, auf Gott und Gottes Heilswirken vertraut und sich alles von Gott geben lässt. Dass damit der ganze Umfang desjenigen bezeichnet werde, was nach des Apostels Meinung Gott vom Gläubigen fordert, braucht nicht angenommen zu werden, ja der weitere Fortgang des Römerbriefs zeigt (Kap. 6—8, auch schon 5, 1 ff.), dass dies nicht der Fall ist. Es wird hier die grundlegende Heilserkenntnis des Christentums dargethan im Gegensatz zum Judentum, das neue Heilsprinzip wird um dieser Antithese willen in kräftiger Einseitigkeit hervorgekehrt. Kap. 2 dagegen redet der Apostel umfassend von der Forderung Gottes an den Menschen im Gericht und schildert dasjenige Verhalten, ja kehrt es hervor, welches aus der rechten religiösen Stellung des Menschen zu Gott, aus der Verfolgung des rechten Heilsweges sich ergiebt. Hier schliessen die *ἔργα* die *πίστις* nicht

[1]) So auch E. Böhl, Von der Rechtfertigung durch den Glauben 1890 S. 118.

aus, sondern ein. *πίστις* und *ἔργα* machen erst zusammengenommen die volle Einheit des Menschen aus, wie Gott ihn will. Hier wird der Mensch als solcher beurteilt, der entweder ganz auf Gott hin gerichtet ist und all sein Thun, seine Werke, durch dies Streben beherrscht sein lässt oder aber sich von der göttlichen Wahrheit abwendet und der Ungerechtigkeit folgt. Die Werke des Menschen sind solche, welche in der göttlichen Glorie, Ehre und Unvergänglichkeit ihren Grund wie ihr Ziel haben. Hier tritt wieder der paulinische Gottesgedanke in Kraft. Gott hat sein Wesen der Menschheit nicht offenbart zum Zwecke einer abstrakten Erkenntnis. Weil dies Wesen Gottes ethisch ist und weil der Mensch auf Gott hin angelegt ist, soll der Mensch sich das, was Gott ist, aneignen durch ein Streben, d. h. doch auch durch ein Thun, welches Gottes Thun nachbildet. Dies Aneignen ist so gedacht, dass Gott dem Menschen, der ihm allein die *δόξα* giebt (1, 21), aus diesem Grunde Anteil an derselben schenkt, vgl. 3, 23. Dass Paulus mit *δόξα*, *τιμή* und *ἀφθαρσία* nicht etwa Gedanken ausspricht, die „dem Römer geläufig und verständlich waren“ (WEIZSÄCKER, ap. Zeitalt. S. 101 f.), zwei Klassen von Menschen unterscheidet, illiberale und liberale; solche, die nach Ehre und Unvergänglichem streben und solche, die nur niedrige Zwecke verfolgen, zeigt I Kor. 15, 42 f., wo in der Schilderung der Herrlichkeit des Auferstehungsleibes *ἀφθαρσία*, *ἀτιμία* und *δόξα* dicht bei einander stehen.

Was Paulus unter *ἔργα* versteht, erklärt er V. 7. 8. Ein *ζητεῖν*, ein Streben ist das konstituierende Element der *ἔργα*. Das Objekt dieses Strebens sind Ehre, Herrlichkeit, Unvergänglichkeit, diese als göttliche Attribute gedacht. Und nun erst kann das, freilich im Satz durch die Stellung betonte, näher bestimmende Satzglied *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* richtig gewertet werden. Der Mensch, der über sich Gott als den Herrn, welcher ihn zu seinem heiligen Wesen erschaffen hat, erkennt, kann nicht anders als anerkennen, dass in Ausdauer, in steter Folge, gute Werke von ihm verlangt werden. Er muss sich als an Gott Gebundener derselben befleissigen, weil sie mit dem Ziel seines Strebens in innerer, wesenhafter Verwandtschaft stehen oder weil sie den Massstab dafür abgeben, ob wirklich jene göttlichen Attribute der Inhalt seines Strebens gewesen sind. Die andern sind *ἐξ ἐριθείας*. Im Gegensatz zu denen,

die sich Gott untergeben, sind sie egoistischen Wesens. *ἐριθεία* ist das Verhalten des *ἐριθεύων*, des mercenarius, des um Lohn Arbeitenden (C. F. A. Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola, Band I 1836 Exkurs hinter Kap. 2, E. Haupt in Meyer's Komm. zu Phil. 1, 17), so dass trotz der Verschiedenheit der Betrachtung hier und Röm. 4 doch beide Male die Juden in ihrem religiösen Streben ähnlich charakterisiert erscheinen. Sie unterstellen sich nicht der geoffenbarten Wahrheit, ihr Thun ist *ἀδικία.* So ist auch hier die religiöse Stellung der Grund für das praktische Verhalten. Schliesslich ist nicht unbeachtet zu lassen, dass Paulus von *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν*, verbum simplex, spricht, dagegen von *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν*, verbum compositum. Er weiss, dass auch der fromme Mensch weniger erreicht im Guten als der unfromme auf dem Gebiet des Bösen.[1])

An die Aussage, dass dies gerechte Gericht ebenso den Juden trifft wie den Heiden, ja jenen an erster Stelle (V. 9. 10), schliessen V. 11—13 an, lauter Sätze, die der Jude gleichfalls bejaht. Und doch haben sie im Munde des Paulus einen Sinn, gegen den der Jude laut Protest erheben würde. Denn die offenbare Absicht des Paulus ist, den Juden und den Heiden als vor dem Urteil Gottes gleichwertig darzustellen. Er sagt dem Juden: du irrst, wenn du meinst, dass du im Gericht etwas vor dem Heiden voraushabest (V. 11). Du irrst, wenn du wähnst, der Gesetzesbesitz erhebe dich weit über den Heiden. Es gilt mit dem Gesetz und ohne dasselbe die Regel: wo *ἁμαρτία* ist, da ist *ἀπώλεια* und *κρίσις* (V. 12). Es kommt nicht darauf an, dass du ein fleissiger Hörer des Gesetzes bist. Das gewährt dir keine Gerechtigkeit vor Gott. Gott richtet allein nach den Thaten, die das Gesetz fordert (V. 13). Das Gesetz hat hier nicht die Bedeutung, nach der es mit der *σάρξ* und *ἁμαρτία* verknüpft ist, sondern wie 7, 12; Gal. 5, 23 u. a. ist es der Ausdruck des heiligen, auch dem Christen gültigen Willens Gottes.

Danach sehen wir uns gedrängt, auch 2, 14—16 als Urteile im Vollsinne des paulinischen Evangeliums zu verstehen.[2]) Nur

---

[1]) Wernle, S. 98f. versucht, zu einem ähnlichen Verständnis zu gelangen, um doch wieder in die traditionellen Bahnen einzulenken.

[2]) Die neuere Litteratur über die Versuche, 2, 14. 15 von gewesenen Heiden, jetzigen Christen zu verstehen, siehe bei Holtzmann II S. 24, die ältere im Kommentar des Cornelius a Lapide (Venetiis, 1761) z. d. St.

zögernd und selbst von Zweifeln beunruhigt habe ich dieser Konsequenz Folge gegeben. Aber es sei mir gestattet, dasjenige zur Geltung zu bringen, was diese Verse in engen Zusammenhang mit dem bisher dargelegten Gang der Erörterung stellt. [1])

Es erscheint als eine Umkehrung des richtigen Sachverhaltes, wenn Beck (Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. 1884 I S. 234 f.) sagt: „Von V. 12 an hat der Apostel bei Juden und Heiden nicht das Thun der Gesetzes-Werke oder die Erfüllung des Gesetzes zum eigentlichen Gesichtspunkt, sondern gerade das Gegenteil, das *ἁμαρτάνειν*.“ Vielmehr will Paulus die Wahrheit von V. 13 erhärten und handelt daher V. 14—16 von Heiden, welche Thäter des Gesetzes sind, V. 17—24 von Juden, welche nur Hörer des Gesetzes sind und führt diesen Gedanken V. 25—29 nur insofern zu einem etwas veränderten Abschluss, als er hier die Wirkung der Beschneidung, eines zweiten Vorzuges der Juden vor den Heiden, mit in Betracht zieht, die aber nach den Aussagen V. 25 ff. in innigstem Zusammenhang mit der Forderung der Gesetzeserfüllung steht.

ὅταν V. 14 spricht nicht von „etwann vorkommenden Fällen“ (Hofmann z. d. St., aber richtiger Der Schriftbeweis [2]1857 I

---

[1]) V. 14. 15 als eine Zwischen- oder Nebenbemerkung oder als eine nachträgliche Randbemerkung des Apostels anzusehen (so zuletzt Clemen, Einheitlichkeit S. 79f., aber anders Die christliche Lehre von der Sünde I S. 39, ferner Blass, Gramm. S. 275 f., der aber noch V. 13 hinzunehmen möchte, Joh. Weiss, Theol. Studien, B. Weiss dargebracht 1897 S. 218 f.), scheint mir nicht berechtigt. J. Weiss erkennt richtig, dass V. 26. 27 in naher Gedankenverbindung mit V. 14. 15 stehen, was auch durch die rückweisende Partikel *οὖν* V. 26 angedeutet ist. Aber V. 14. 15 und V. 26. 27 liegen nicht ausserhalb des Rahmens des verfolgten Gedankens. Der Apostel will nachweisen, dass den Juden der Sonderbesitz ihres Volkes im Gericht eine Bevorzugung vor denen, welche diese Gaben nicht besitzen, nicht gewährleiste. Diesem Nachweis dient V. 14. 15 insofern, als gesagt wird, dass es auch ausserhalb des mosaischen Gesetzes im Bereich der Menschheit dasjenige giebt, was das Gesetz bezweckt und dass dieser Norm entsprechend auch thatsächlich gehandelt wird, V. 26—29 aber insofern, als sie ausführen, dass auch dasjenige, wozu die Beschneidung verpflichtet, von Unbeschnittenen geleistet wird, der unbeschnittene Heide also dem beschnittenen Juden gleich-, ja übergeordnet wird, wenn er dasjenige thut, was der Jude thun sollte, aber nicht thut. Richtig verweist Clemen, Lehre von der Sünde I S. 39 darauf, dass die Worte *κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* V. 16 die Ursprünglichkeit der VV. 14. 15 voraussetzen.

S. 567f.). Eine solche Einschränkung ist eingetragen. Der mit ὅταν genannte Fall wird als ganz allgemein möglich gesetzt, ohne Beschränkung der Wiederholung, Matth. 6, 2. 5. 6. 16; 15, 2; Joh. 5, 7; I Kor. 14, 26; II Kor. 12, 10 u. ö. B. Weiss z. d. St. in Meyer's Komm. [9]1899. Vgl. auch Blass, Gramm. S. 213f. Ferner τὰ μὴ νόμον ἔχοντα heisst weder „die kein Gottesgesetz haben" (Holsten, paul. Theol. S. 84), noch liegt hier die subjektive Vorstellung des Juden zu Grunde, welcher daraus, dass dem Heiden das mosaische Gesetz nicht auferlegt ist, alsbald folgert, derselbe habe überhaupt kein Gesetz (Holsten, JprTh 1879 S. 112, Lipsius), oder wie immer man sonst das Subjektive in der Negation μή ausgedrückt findet (s. dagegen Blass, Gramm. S. 248). Sanday and Headlam legen zwar nicht richtig aus: τὰ ἔθνη would mean all or most Gentiles, ἔθνη means only some Gentiles, wohl aber: the number is quite indefinite, the prominent point being their character as Gentiles. Die Stelle steht in Analogie zu Röm. 9, 30. 31 ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην . . . Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης. Beidemale wird durch die Determination τὰ μὴ νόμον ἔχοντα und τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην eine das Genus charakterisierende Bestimmung gegeben (gegen Winer-Schmiedel § 20, 8a. Über den generischen Artikel vgl. Blass, Gramm. S. 143—145). Dadurch kommt in die Wendung ὅταν γὰρ ἔθνη κτλ etwas Schillerndes, da einerseits mit ὅταν Fälle als möglich gesetzt werden, andrerseits mit ἔθνη κτλ die Kategorie als solche bezeichnet wird. Der Terminus ἔθνη kann Heiden oder Heidenchristen bezeichnen. Welche von beiden Möglichkeiten statthat, ergiebt der Zusammenhang. So muss auch hier zunächst offen bleiben, ob Paulus von Heiden oder Heidenchristen redet.

Von den Heiden wird der Fall gesetzt, dass sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, φύσει dasjenige thun, was das Gesetz fordert. τὰ τοῦ νόμου kann nicht mit B. Weiss und Luthardt (in Strack und Zöckler's kurzgefasstem Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Neues Testament, 3. Abt. [1]1887 z. d. St.) auf einzelne Vorschriften des Gesetzes oder auf einzelne gelegentliche Fälle beschränkt werden. τὰ τοῦ νόμου heisst aber auch nicht „die Dinge, die wesentlich dem positiven Gesetz zukommen, die das Gesetz als Gesetz thut oder verrichtet" (Beck z. d. St.) oder „des Gesetzes Geschäft", „was das

Gesetz zu thun hat“ (Otto, Commentar zum Römerbrief 1886 z. d. St.), denn nach dem Zusammenhang ist von den Forderungen, die das Gesetz erhebt, die Rede; der Ausdruck widerspricht auch der Beziehung auf die sieben noachischen Gebote, die Gott den Heiden gegeben habe (Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz [2]1893 S. 9), vielmehr bedeutet *τὰ τοῦ νόμου* „das, was zum Bereich des Gesetzes gehört“. Das ist nicht gerade die Summe desjenigen, was das Gesetz gebietet, „das ganze Gesetz“, aber die Erfüllung des Umfanges der Gesetzesgebote wird auch durchaus nicht beschränkt. Dies zeigen auch die parallelen Ausdrücke *τὰ τῆς σαρκός* und *τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν* Röm. 8, 5, *τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν* Röm. 14, 19, das *πνεῦμα* des Menschen in ihm weiss *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* I Kor. 2, 11 vgl. V. 14, *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου, τὰ τοῦ κόσμου* I Kor. 7, 32. 33. 34, wo überall eine Einschränkung des bezeichneten Umkreises nicht angezeigt ist.

φύσει verstanden als „aus sich, ohne Gottesoffenbarung“ (Holsten, paul. Theol. S. 84) schiebt dem Wort das Gegenteil seiner Bedeutung unter. *φύσις* kann hier nur dann richtig gefasst werden, wenn man den Gegensatz, in dem es zu *νόμος* steht, berücksichtigt. Bedeutet Gesetz eine Ordnung, die auf Gewohnheit, Vereinbarung, statutarischer Festsetzung beruht, so dass es auch anders sein könnte, aber gerade so Gesetz geworden ist, so bezeichnet *φύσις* im Gegensatz dazu das nicht per accidens, sondern das durch die Substanz der Dinge Gegebene. Wirkt aber andererseits die Natur eines Dinges mit innerer Notwendigkeit und stellt Gesetze aus sich heraus, so stehen dieselben nur insofern in einem Gegensatz zur *φύσις*, als sie die konkrete Ausgestaltung desjenigen sind, was in der *φύσις* selbst liegt. Die Zusammengehörigkeit von *φύσις* und *νόμος* ist in diesem Falle das Beherrschende.[1]) Die letztere Bedeutung liegt an unserer Stelle vor.[2]) Wenn die Heiden, ohne das aus-

[1]) Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier 1880 S. 320f.

[2]) Vgl. Demosthenes pro corona: *φανήσεται τοίνυν ταῦτα πάντα οὕτως οὐ μόνον ἐν τοῖς νόμοις, ἀλλὰ καὶ ἡ φύσις αὐτὴ τοῖς ἀγράφοις νομίμοις καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἤθεσι διώρικεν.* Libanius progymn. p. 46 B: *καὶ τί δεῖ λέγειν τοὺς γεγραμμένους νόμους ...; ἡ φύσις αὐτὴ διαλέγεται πᾶσι τὴν πατρίδα ποιεῖσθαι μετὰ τοὺς θεούς.* J. J. Wetstein zu I Kor. 11, 14. Ferner zu Röm.

gestaltete Gesetz zu haben, gemäss ihrer Wesensbeschaffenheit das, was zum Bereich des Gesetzes gehört, thun, so haben sie in demjenigen, was sie in ihrer eigenen Person sind, ein Aequivalent für das Gesetz. *φύσις* ist aber nicht zu verstehen als die mit Notwendigkeit wirkende Natur, sondern als mit dem menschlichen Dasein gegebene Beschaffenheit oder auch Veranlagung, der der Mensch Folge geben kann oder nicht.[1]) Da nun einerseits *ὁ νόμος* das gottgegebene Gesetz ist, andererseits Paulus Röm. 1. 2 den Menschen als auf Gott hin geschaffen betrachtet, so dass *φύσις* an unserer Stelle diese religiöse Bestimmung des Menschen in sich schliesst, ist der Grund, weshalb die Heiden von Natur des Gesetzes Werke thun, der, dass das Gottesgesetz und die eigne Natur als aus gleicher Quelle entspringend in Einklang mit einander stehen.

Die Wahrheit von V. 14b, bezw. V. 14, soll durch V. 15. 16 bewiesen werden.[2]) Der Ausdruck *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* ist wieder ein Beweis, dass es sich nicht um einzelne vortreffliche Thaten und gelegentliches Gutesthun handelt, sondern im allgemeinen um dasjenige Thun, welches das Gesetz verlangt, vgl. *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* I Thess. 1, 3; II Thess. 1, 11; *διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ* Phil. 2, 30. Dieser Satz aber, dass diejenigen, welche in der angegebenen Weise handeln, damit erweisen, dass das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben sei, erscheint als Benutzung der berühmten alttestamentlichen Weissagung Jer. 31 (LXX 38), 33[3]) *μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶν Κύριος, διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς.*[4])

2, 14: Eurip. Hippol. init. Schol. *ἐκεῖνοι θηριώδεις ὄντες τὴν φύσιν καὶ νόμων καὶ γραφῶν ἄπειροι σέβουσιν ὅμως τὴν θεόν, τὴν φύσιν δεξάμενοι διδάσκαλον πάσης καταγνώσεως.* Ähnlich Philo de Abrahamo am Ende.

[1]) Epiktet I 17, 13—29, § 15 *οὐ παρακολουθῶ τῷ βουλήματι τῆς φύσεως* § 21 *ἄνθρωπε, προαίρεσιν ἔχεις ἀκώλυτον φύσει καὶ ἀνανάγκαστον.* Vgl. II 10, 22. 23; III 1, 25.

[2]) *οἵτινες ἐνδείκνυνται* quippe qui, da sie ja erweisen.

[3]) Vgl. auch Deut. 30, 14. Jes. 51, 7.

[4]) Die Benutzung dieser Jeremiastelle, welche Hebr. 8, 8 citiert wird, kann sonst bei Paulus nicht mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden. Denn Röm. 11, 26. 27a ist Citat aus Jes. 59, 20. 21. Die Worte *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη* stimmen wörtlich mit Jes. 59, 21 überein, nicht aber mit Jer. 31, 33 *αὕτη ἡ διαθήκη μου ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ.*

Von den beiden Einwänden, welche LUTHARDT gegen diese Deutung erhebt, dass sie dem Zusammenhang widerstreite und viel deutlicher ausgedrückt sein müsste, ist der erste nach der vorangegangenen Darlegung hinfällig. Aber auch gegen den zweiten ist hervorzuheben, dass Paulus „recht viele Citate ohne jegliche Formel giebt“ (VOLLMER S. 72) und dass er insbesondere in den ersten Kapiteln des Römerbriefes vielfach auf das Alte Testament Bezug nimmt, ohne ausdrücklich zu citieren. 1, 21. 22 = Jer. 10, 14. 15. — 1, 23 = Ps. 105 (106), 20. — 2, 6 = Ps. 61 (62), 13. Job 34, 11. Ferner zu dem dreimaligen *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* 1, 24. 26. 28 vgl. Jes. 64, 7 (6) *παρέδωκας ἡμᾶς διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.* Jes. 25, 5; 53, 6 u. ö. — Zu 2, 5 vgl. Ps. 144 (145), 7—9, wo von *πλῆθος τῆς χρηστότητος* Gottes gesprochen wird und Gott *μακρόθυμος* und *χρηστός* heisst; zu *κρίνειν τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* Jer. 29 (49), 11 (10). Dan. 2, 47, auch Sir. 1, 30 (39); 4, 18 (21). — Zu *καυχᾶσαι ἐν θεῷ* vgl. Ps. 5, 12 *καυχήσονται ἐπὶ σοί;* 31 (32), 11. — Zu *ὁδηγὸς τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει* vgl. Jes. 42, 6, 7 *ἔδωκά σε ... εἰς φῶς ἐθνῶν*[1]) *ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν.* Jes. 49, 6. — Zu 2, 29 *οὗ ὁ ἔπαινος ἐκ τοῦ θεοῦ* vgl. Ps. 21 (22), 26 *παρὰ σοῦ* (Gott) *ὁ ἔπαινός μου.* Dazu kommen die zahlreichen näheren und entfernteren Berührungen mit Sap. Sal. (E. GRAFE a. a. O.).

Auch der übrige Teil des 15. Verses fügt sich dieser Anschauung. Es tritt zu der Instanz, die in der Natur der *ἔθνη* oder in ihrem Herzen liegt, und die sie von innen heraus treibt, eine zweite hinzu, das Gewissen, welche das Thun mit einem sittlichen Urteil begleitet. Dies Gewissenszeugnis wird gewöhnlich in dem Sinne verstanden, dass es zwar sowohl positive wie negative Urteile fällt, die letzteren aber hier überwiegen. Diese Auffassung wird an unsere Stelle um so mehr angelegt, als man dieselbe von einzelnen bestimmten, mit dem Gesetz in Einklang stehenden Thaten einzelner Heiden versteht und Paulus ja auch *κατηγορούντων* an erster Stelle nenne, dann erst, und mit der

---

Der Satz Röm. 11, 27 *ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* entspricht gleichfalls Jes. 27, 9 *ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ (Ἰακώβ) τὴν ἁμαρτίαν*, während höchstens der Plural *τὰς ἁμαρτίας* Reminiscenz an Jer. 31, 34 *ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι* sein könnte, was aber ganz unsicher bleiben muss.

[1]) So mit ℵ * cb B ab mg A Q Γ.

Einschränkung ἢ καί vom Verteidigen spricht. In der Auffassung der beiden genetivi absoluti bestehen zwar mannigfache Verschiedenheiten, aber die meisten kommen doch auf eine Deutung hinaus, bei der man auch die Worte καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων als ein Gewissensurteil bezeichnen darf, und allerdings ist die natürliche Auffassung dieses zweiten genetivus absolutus die, dass er eine Erläuterung des ersten giebt, also καί vor μεταξύ als καί explicativum, „und zwar", zu fassen ist und die Thätigkeit des Gewissens als ein Anklagen oder Verteidigen der Gedanken untereinander dargestellt wird.

Die angegebene Auffassung widerstreitet aber, wenn V. 14. 15 in den Text gehören, dem Zusammenhang der Stelle. Es soll erwiesen werden, dass die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden (V. 13). Und zwar will der Apostel, um den Gesetzesstolz und die Selbstgefälligkeit des Juden zu brechen, zeigen, dass vor Gottes Richterstuhl die Heiden, die das Gesetz nicht haben, den Juden werden vorgezogen werden, wenn sie gethan haben, was die Juden trotz des Gesetzes nicht thaten. Also δικαιωθήσονται V. 13 und die Aussage V. 16 korrespondieren miteinander. Weil es sich aber um ποιηταὶ νόμου handelt, um solche, die im irdischen Leben dasjenige thun, was Gott von ihnen verlangt, legt der Apostel den Schwerpunkt des Beweises auf die Zeit ihres Erdenwandels und lenkt erst V. 16 zum göttlichen Endurteil über.

Der Beweis wird nun vom Apostel so geführt, dass er zeigt, wie Menschen, die das positive Gesetz nicht haben, trotzdem aber die sittlichen Forderungen des Gesetzes erfüllen, sich selbst Gesetz sind. Dies geschieht dadurch, dass das Werk des Gesetzes als in ihrem Herzen eingeschrieben bezeichnet ist. Weil ihr eignes Herz ihnen sagt, was sie thun sollen, diese Stimme des Herzens aber mit Gottes Willen übereinstimmt, so thun sie, ohne die äussere Autorität des Gesetzes zu haben, die vom Gesetz befohlenen Thaten. Zu diesem ihrem Thun bietet der Apostel als Mitzeugnis das Gewissensurteil auf. Ihr Gewissen legt Mitzeugnis ab zu ihrem Thun, bejaht es und stimmt zu. Die beiden Instanzen in ihrem Innern befinden sich in Übereinstimmung. Aber indem Paulus den Begriff des Gewissens einführt, nimmt der Gedanke eine etwas andere Wendung. Das Gewissen ist das Richtertribunal

im Innern des Menschen. Daher wird als erstes, was vor demselben geschieht, die Anklage des Menschen genannt. Paulus war ja doch auch kein solcher Doktrinär, dass er die völlige Erfüllung des im Herzen geschriebenen Gesetzes als die Regel vorausgesetzt hätte. Aber er hat doch hier ein Thun im Sinne, welches auch vor dem schärfsten und geläutertsten subjektiven Urteil, der Stimme des Gewissens, standhält. Daher fügt er, nicht um etwas nur in zweiter Linie und gelegentlich Vorkommendes einzuführen, sondern um den angefangenen Gedanken weiter zu verfolgen, an *ἢ καὶ ἀπολογουμένων*. Auf dieser letzteren Thätigkeit liegt deshalb hier der Nachdruck, weil der Apostel den Beweis des *δικαιωθήσονται* von V. 14 an führen will. Die Gedanken, welche durch die Thätigkeit des Gewissens angeregt werden, sind nicht nur verurteilender Art, sie treten auch zu gunsten der Thaten der geschilderten Menschen auf. Es giebt menschliche Thaten und es giebt Menschen, welche aus diesem innern Verhör als sittlich rein, als Thäter der Forderungen des *νόμος* hervorgehen.

Dass diese Urteile nicht in relativem, sondern in absolutem Sinne zu verstehen sind, lehrt V. 16, der durch den unmittelbaren Anschluss an *ἢ καὶ ἀπολογουμένων* zeigt, wie ernst es der Apostel mit dieser Aussage hier nimmt. Sie werden sich bewähren, wenn das entscheidende Gericht angestellt wird, am Tage der Parusie.

Auf diese, und nicht auf die Zeit, in der die Botschaft vom Heil in Christus an die Heiden herantritt, weist der Ausdruck *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* und der Zusammenhang mit V. 5f., der ja von V. 11 an ausdrücklich aufrecht erhalten wird (*γάρ* V. 11. 12. 13. 14). Was im Menschen lebt und was in ihm vorgeht, darüber ist der Schleier des Geheimnisses gebreitet. Aber dies Verborgene wird einst offenbar werden und klar vor Augen liegen, am Tage *ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Man sollte so offen sein, zuzugeben, dass diese Worte aus dem Rahmen des Gedankens, wie er gewöhnlich gefasst wird, herausfallen. Denn ein anderes ist es, wenn Paulus auf dem Gebiet des Heidentums ein Thun des Guten und Klarheit des sittlichen Bewusstseins bis zu einem gewissen Grade und in einem bestimmten Umfang zugiebt, und wenn er dies so hoch wertet, dass im Endgericht, bei Anlegung

des Massstabes des Evangeliums durch den Richter Jesus Christus diese Heiden damit Anerkennung finden sollen.

Man versucht zunächst, die Worte abzuschwächen. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* soll nicht heissen „in Gemässheit“, „nach dem Massstab meines Evangeliums“, sondern „laut meinem Evangelium“, „wie es der Inhalt meines Evangeliums ist“. Dies Evangelium verkündige nicht bloss überhaupt, dass Gott richten werde, da dies selbstverständlich wäre, sondern dass dies sein Gericht durch Christus Jesus vollzogen werde. Auch sei den Juden wohl das Gericht des jüngsten Tages eine bekannte Thatsache, die heidenapostolische Predigt aber verkündigt gerade dies als etwas schlechthin Neues. Es ist zuzugeben, dass *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* sprachlich genommen „laut meinem Evangelium“ heissen kann. Aber hier passt dieser Sinn nicht. Denn eine solche Gerichtsverkündigung stand in keiner ausschliesslichen Beziehung gerade zu dem paulinischen Evangelium, sondern war Gemeingut aller christlichen Predigt. Weder, wenn Paulus mit der Gerichtspredigt wirklich etwas den Heiden Neues lehrte, noch wenn Gott, der aber Röm. 3, 6. I Kor. 5, 13 ohne Näherbestimmung der Richter heisst, durch Christum richten will, ist das *μοῦ* gerechtfertigt. Die ganze Näherbestimmung *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, die hier doch gewiss in bestimmter Absicht zugefügt ist, könnte fehlen, wenn Paulus den allgemeinen Gedanken des Gerichts durch den Messias Jesus hätte ausdrücken wollen. So hat denn HOFMANN mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass in *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* die nächstliegende Bedeutung des *κατά* hinter *κρίνειν* die der Gemässheit sei, wonach Gott das Urteil bemessen werde. Er findet aber, dass diese Worte so zum Endgericht nicht passen wollen. Denn ob man sie so verstehe, dass die apostolische Botschaft im Unterschiede vom Gesetz den Massstab der Wahrheit und Liebe gebe, nach welchem nicht die zweifelhafte äussere That, sondern das Verborgene der Menschen gerichtet werde oder ob man an die Botschaft von der für Juden und Heiden gleichen und selbigen Gnade Gottes als Massstab für das göttliche Richten denke, immer stehen dann die Aussagen im Gegensatz zu dem Vorhergehenden wie dem Nachfolgenden, wo die Rede sei, ob der Mensch das vom Gesetz Erforderte oder dessen Widerspiel gethan habe. In der That ist hier das Thun des Gesetzes die

Forderung, die Gott an den Menschen stellt. Das Evangelium des Glaubens und der Gnade beherrscht den Gedanken nicht. Wenn Paulus aber von seinem Evangelium spricht, welches den Massstab des Gerichtes Gottes durch den Messias Jesus abgiebt, so will dies so verstanden sein, dass nach demselben in dem durch Christus auszuführenden Gericht nur diejenigen bestehen werden, welche sich mit oder ohne Gesetz als Thäter des Gesetzes ausweisen. Er stellt damit sein Evangelium in Gegensatz zu einer Verkündigung, welche diese Forderung nicht erhebt. Dies wird nach dem Zusammenhang die Lehre des unbekehrten Judentums sein, das auf eine Parteinahme Gottes für den Beschnittenen hoffte V. 11. Ob hier auch ein Seitenblick auf das judenchristliche Evangelium vom Apostel geworfen wird, bleibt am besten unentschieden. Er setzt aber auch voraus, dass in seinem Evangelium die Kräfte geboten werden, um diese Forderungen des Gesetzes zu erfüllen und so dem Richter Christus zu genügen (vgl. Röm. 8, 3. 4). Eine offenbare Parallele zu Röm. 2, 16 ist I Kor. 4, 5. Beide Male wird ein Urteil Gottes im Endgericht über Christen gefällt. Das Verborgene wird aufgedeckt. Was während des Erdenlebens im Herzen der Menschen sich abgespielt hat, macht Gott offenbar. Das Endurteil ist nicht ein verdammendes, sondern ein anerkennendes.

Nach dem Gesagten gestaltet sich die Gesamtauffassung von Röm. 2, 14—16 folgendermassen.

Der Apostel hatte den Satz ausgesprochen, dass die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden (V. 13). Dies meinte er im Vollsinn des christlichen Verständnisses, wonach das Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen ist, der unabänderlich auch in der christlichen Weltperiode seine Geltung behauptet und der ein *ἔργον* auch in der christlichen Gegenwart verlangt 2, 7. 10. Er meint dies aber auch in dem Sinne, den er von 1, 18 an verfolgt, dass der Mensch durch seine von Gott ihm gegebene Beschaffenheit auf die Unterwerfung unter die göttliche Ordnung hingewiesen werde. Er fasst hier wie schon Kap. 1 das Christentum als die Durchführung dessen, was durch die verkehrte Entwicklung, die die Menschheit genommen hatte, unmöglich geworden war. Die Menschheit muss sich nur auf den richtigen Standort stellen, um ihre Bestimmung zu er-

reichen. Sie hat die dazu erforderlichen Kräfte, sie braucht sie nur zu benutzen. Dass diese im Christentume gegeben werden, ist hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber Paulus hat den ganzen dogmatischen und religionsphilosophischen Teil des Römerbriefes unter die Beleuchtung von 1, 16. 17 gestellt, also eine Eintragung ist dieser Gedanke nicht.

Dass Gott niemand als die Thäter des Gesetzes gerechtsprechen wird, beweist Paulus dem jüdischen Anspruch gegenüber, der nur im auserwählten Volk Gottes die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung zugab, weil nur die Juden das geoffenbarte Gesetz Gottes besassen, an dem Beispiel der ἔθνη. Würden wir diese hier im Sinne von unbekehrten Heiden fassen, so fiele diese Stelle aus dem Zusammenhang von 1, 18 — 3, 20 heraus, wo gerade der Beweis angetreten worden ist, dass die gesamte Menschheit unter der Sünde steht und Gott gegenüber straffällig ist, und wo Paulus προῃτιασάμεθα 3, 9 zufolge nicht das Bewusstsein verrät, kurz zuvor den Faden gründlich verloren zu haben.

Wenn Paulus die Aussage 2, 14—16 von unbekehrten Heiden macht, so hatte er unrecht mit seiner Predigt vom gekreuzigten Gottessohn. Die Menschheit brauchte ihn nicht. Sie hatte ja in ihrer sittlichen Anlage, in ihrer natürlichen Ausstattung einen Besitz, den sie nur zu pflegen brauchte, um Gottes Willen zu erfüllen. Sie vermochte, was dem Christen nach der Lehre des Apostels erst durch die Kraft des Geistes Gottes möglich wird, ihrerseits φύσει, natürlicherweise. Sie hatte dasjenige, was die alttestamentliche Prophetie der Endzeit vorbehält und was als Hoffnung der herrlichen Zukunft und als Sehnsucht in den Herzen der höchstbegnadeten Gottesmänner des Alten Bundes lebendig gewesen ist, als einwohnende Norm ihres Verhaltens. Israel musste eine Zeit der Kerkerhaft unter dem Gesetz durchmachen. Die Heiden hatten allezeit die Möglichkeit, Gottes Willen in entsprechender Weise zu erfüllen. Israel besass das Gesetz auf steinerne Tafeln geschrieben. Den Heiden stand es auf die fleischernen des Herzens geschrieben.

Mir scheint, dieser Gedankenkomplex wäre dem Paulus so fremd wie möglich. Man mag von der Beeinflussung des Apostels durch hellenistische Gedanken wie immer urteilen: so weit war er nicht für dieselben aufgeschlossen, dass er den Inhalt seines

Evangeliums durch dieselben hätte entwurzeln lassen und seine persönliche Erfahrung und sein Bewusstsein, dem auserwählten Volk anzugehören, darüber so völlig in den Wind geschlagen hätte. Und wenn man diese Anschauungen nur als erratischen Block in seiner sonstigen Theologie bezeichnen wollte, so würde dieser in den Zusammenhang von Röm. 2 schwerlich verschlagen worden sein.

Dies kann freilich nicht geleugnet werden und darin liegt das Wahrheitsmoment der bekämpften Auffassung, dass nirgends sonst bei Paulus der christliche Gedanke von der Erfüllung des Gottesgesetzes durch eine Wendung wie das hier gebrauchte *φύσει* ausgedrückt wird. *Χάρις* ist es sonst, was den Christen zu gottwohlgefälligem Thun befähigt, nicht *φύσις*. Diese Thatsache bleibt bestehen, mag man immer das *φύσει* in der vorgetragenen Weise erklären und auf die religionsphilosophische Anlage der Kapp. 1—3 verweisen, der zufolge in der ursprünglichen Verfassung und Ausstattung des Menschengeschlechts auch schon die Entwickelung auf die völlige Unterordnung des Menschen unter Gott hin vorgezeichnet war und das Christentum als Erfüllung dessen aufgefasst wird, was Gott von Anfang an in die Menschennatur hineingelegt hatte.

Eine pointierte Aussage bleibt ferner die, dass die Heidenchristen das Gesetz nicht haben. Zum Verständnis derselben ist aber die richtige Fragestellung anzuwenden. *νόμος* ist hier nicht in dem weiteren Sinne der göttlichen Offenbarungsurkunde, der *γραφή*, zu fassen, wie Röm. 3, 19f. 31. I Kor. 14, 21. Von dieser würde Paulus natürlich nicht sagen, dass die Heidenchristen sie nicht haben. Das *νόμον μὴ ἔχειν* ist auch nicht gleichbedeutend mit *μὴ ὑπὸ νόμον εἶναι* Röm. 6, 14. 15. I Kor. 9, 20. Gal. 5, 18, da sich mit diesem letzteren Ausdruck für Paulus immer der Gedanke des Geknechtetseins unter dem Gesetz verbindet. Ebensowenig gehört Röm. 10, 4 hierher, weil es sich da um den Begriff der Rechtfertigung oder um die Frage nach dem Heilsprinzip handelt, hier um das Prinzip des aktiven sittlichen Thuns. Dann würde also Paulus an unserer Stelle eine Antwort auf die vielerörterte Frage geben, ob das Gesetz auch noch im Christentum als Lebensnorm gelte oder nicht. Er würde diese Frage verneinen, allerdings in einem Sinn, der eine Einschränkung der Verneinung in sich schlösse. Wie wir gesehen haben und wie Paulus Kap. 2 bis zu Ende ausdrücklich lehrt,

besteht das Gesetz als Gerichtsnorm und wird erfüllt auch im Christentum. Sagt Paulus daher: die Heidenchristen [1]) besitzen das Gesetz nicht, so ist das an sich eine missverständliche Aussage angesichts der Thatsache, dass das Alte Testament auch der Heidenchristen heilige Schrift war. Indessen klärt der Gegensatz, in den der Apostel diese Aussage stellt, seine Meinung sofort auf. Das Gesetz ist nicht verbindlich für sie, allein sie erfüllen dasselbe doch. Die äussere Autorität desselben ist in dem Christentum zur innerlich treibenden Macht geworden und so hat die neutestamentliche Religion die alttestamentliche ausser Kraft gesetzt.

Hätte Paulus den Gedanken der von dem Menschen geforderten aktiven sittlichen Gerechtigkeit nur innerhalb der Vorstellungsreihen, die durch die Begriffe *πνεῦμα-σάρξ* beherrscht werden, zum Ausdruck gebracht, so würde dies unsere Hypothese als bedenklich erscheinen lassen. Aber dies ist keineswegs der Fall. Die eindringliche Ermahnung I Thess. 5, 4—11 wird nicht durch den Hinweis auf die Pneumabegabung begründet. Ferner haben wir im Römerbrief selbst Kap. 13 eine Parallele. Dort wird eine Ethik vorgetragen, deren Auswirkung nicht auf die Kraft des *πνεῦμα* gegründet wird. Dieser Begriff kommt Röm. 13 nicht vor, und erst nachträglich, und nachdem der Gedanke bereits eine andere Wendung genommen hat, schliesst sich die Mahnung an *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* V. 14. Aber auch sachlich bietet Röm. 13 eine gewisse Analogie zu unserer Stelle. Die Unterordnung unter die Obrigkeit und das Thun des Gesetzes wird 13, 5 auch um der richtenden Stimme des Gewissens willen verlangt, vgl. 2, 15. Was 2, 15 *ἔργον τοῦ νόμου* heisst, ist 13, 10 *πλήρωμα νόμου*. Der Christ und der Nichtchrist stehen vor dem Urteil Gottes gleich, es wird gerichtet nach dem Thun. Wer das Böse thut, verfällt dem Zorn Gottes, auch wenn er Christ ist (vgl. P. Wernle, S. 114f.).

Wenn Paulus davon spricht, dass das Werk des Gesetzes in den Herzen der Menschen geschrieben sei, so schwingt für unser am Alten Testament gebildetes christliches Bewusstsein die Vorstellung des Gegenteils mit. Paulus kennt sie auch,

[1]) Der Ausdruck Heidenchristen ist veranlasst durch den Gegensatz gegen den Juden, mit dem der Apostel sich auseinandersetzt. Sonst würde er sagen können: die Christen besitzen das Gesetz nicht.

II Kor. 3, 3. 7. Daher wird an die Verwandtschaft anderer alttestamentlicher Stellen zu erinnern sein wie Ez. 36, 26 (vgl. 11, 19. 20) „ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist will ich in euch geben und will das steinerne Herz aus euerm Fleisch nehmen und will euch ein fleischernes Herz geben". Joel 2, 28 ff. LXX, wo Gott verheisst, er werde seinen Geist über alles Fleisch ausgiessen (Holsten, paul. Theol. S. 34), ferner Lev. 26, 12, wo Gott verheisst, dass er in Israel wandeln werde *(ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν)* und Ez. 37, 27, wo Gott verheisst, dass er in Israel wohnen werde *(ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς)*, zwei Worte, die Paulus II Kor. 6, 16 aufgenommen und in christlichem Sinn verinnerlicht hat.[1])

Dafür aber, dass auch das vorchristliche Gewissen die Menschen beim Thun des Bösen gestraft und die sittliche Qualität der Handlungen wohl zu unterscheiden vermocht habe, sollte sich B. Weiss (bei Meyer zu 2, 16) nicht auf 1, 32 berufen (s. S. 106 f.). Paulus weist auch hier nicht auf die Gewissensstimme hin, um so der Ankläger seiner eigenen jüdischen Vergangenheit zu werden. Er weiss nur Thatsünden, nur Übertretungen des Dekalogs den Juden schuld zu geben, um ihre Sündigkeit darzuthun. Dass das Gewissen der vorchristlichen Menschheit nach der Anschauung des Paulus schon eine dem christlichen Gewissen ähnliche Funktion geübt habe, ist aus Röm. 1. 2 nicht zu erheben.

Schliesslich bietet auch der Abschluss des 2. Kapitels eine Bestätigung unserer Ansicht. Paulus entkräftet von V. 25—29 auch den auf der Beschneidung ruhenden Anspruch des Juden auf *προσωποληψία.*

Ebenso wie V. 12—16 ist hier die Annahme, dass der Heide im stande sei, das Gesetz, und zwar ohne Beschränkung des Umfangs dieses Begriffs, zu erfüllen. Denselben Ausdruck wie 8, 4 vom pneumabegabten Christen, nur im Plural, gebraucht Paulus: *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου* beobachtet der Heide; er erfüllt das Gesetz *τελεῖ τὸν νόμον.* Dies kann nach der paulinischen Theologie nicht der unbekehrte, sondern nur der Christ gewordene Heide. Und ein noch stärkeres Argument

---

[1]) Buch der Jubilaeen I 15 ff. zeigt, dass derartige alttestamentliche Stellen in jener Zeit auch sonst im Volke Israel lebendig waren.

für diese Auffassung bietet V. 29. Die Beschneidung, die die Zugehörigkeit zum Gottesvolk vermittelt, ist nicht die, die *ἐν φανερῷ, ἐν σαρκί* vollzogen wird, und nicht das *γράμμα* des Gesetzes macht den Juden zum Juden, sondern die wahre Beschneidung ist diejenige des Herzens (vgl. Kol. 2, 11. Phil. 3, 3). Ihr wird Gott im Endgericht Lob spenden (vgl. I Kor. 4, 5). Denn diese Beschneidung und das aus ihr folgende Thun, das vor Gott besteht, gehört dem Wesensbereich des *πνεῦμα* an. Wo aber dieser Gottesgeist ist, da ist Christentum.

Es ist die durchgehende exegetische Meinung, dass der erste Abschnitt des Römerbriefes mit 3, 20 seinen Abschluss erhalte. Paulus führe, so lehrt man, bis dahin den Nachweis, dass die ganze Menschheit als schuldverhaftet vor Gott dastehe. Damit sei die These 1, 17. 18 nach der negativen Seite hin begründet, und nun wende sich der Apostel in schroffem Gegensatz gegen die bisher geschilderte Weltperiode *(νυνὶ δέ)* 3, 21 zur positiven Schilderung der Glaubens- oder Gottesgerechtigkeit.

Das Schlusswort jenes ersten Teiles *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* 3, 20 wird unter dem starken Bann der dogmatischen Auffassung des Römerbriefes bis auf wenige Ausnahmen so verstanden, das Gesetz solle den Menschen durch Erkenntnis der Sünde zum Heil vorbereiten. Dabei bedingt es einen gewissen Unterschied, wenn ein Teil der Ausleger in diesen Textworten wohl die Erkenntnis, trotz der *ἐπίγνωσις* aber nicht die Anerkenntnis der Sünde ausgesprochen findet.

Wohl ist es richtig, dass Paulus die Menschheit von ihrer Sündigkeit und Schuldverhaftung überführen will, indes ist für diese Erkenntnis erst derjenige zugänglich, der bereits Christ ist oder im Begriff ist, es zu werden. Wir wissen aber, sagt Paulus nach Aufzählung der alttestamentlichen Stellen, die er zur Erhärtung des Satzes *Ἰουδαῖοί τε καὶ Ἕλληνες πάντες ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἰσίν* V. 9 als Schriftbeweis aufgeboten hat, dass, was immer das Gesetz sagt, es denen sagt, die unter seiner Autorität stehen V. 19. Der Jude soll sich nicht ausreden dürfen, als gälten diese Worte nicht für ihn. *ὁ νόμος*, die Schrift des Alten Testaments, ist vielmehr dem Juden gegeben. Daher redet sie alles, was sie sagt, zu ihm. Die Erkenntnis und Anerkenntnis seiner Sündhaftigkeit im Sinne des Paulus hat er nicht und würde als unbekehrter Jude dem Satze des Apostels schwerlich

seine Zustimmung gegeben haben. Paulus aber betrachtet die Schrift von seinem Standort und Verständnis des Heils aus rückschauend und teleologisch. Gott verfolgt eine Absicht auch mit diesen Schriftworten. Es gilt nur sie zu erkennen. Gott spricht eine Sprache in ihnen, die gerade an den Juden gerichtet ist. Der Jude soll erkennen lernen, dass Gott ihm damit zeigt, wie *πᾶν στόμα*, also auch des Juden Mund, verstopft werden solle und *πᾶς ὁ κόσμος*, also auch das jüdische Volk, als straffällig vor ihm erscheine. Für diese Behauptung werden zwei Erkenntnisgründe beigebracht, ein besonderer und ein allgemeiner. Der erste, *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*, ist ein Schriftcitat aus Ps. 142 (143), 2, ein Beweis durch ein einzelnes Wort, welches wie V. 10—18 die Behauptung des Finalsatzes *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ κτλ* V. 19 und damit V. 9 bestätigt, also zeigt, dass Paulus mit Recht den Juden in den Zustand der allgemeinen Sündhaftigkeit eingeschlossen hat. Der zweite Erkenntnisgrund, *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, knüpft an an die Bedeutung von *ὁ νόμος* V. 19 als *γραφή*, als alttestamentliche Offenbarungsurkunde, und besagt, dass die Wahrheit des Satzes von der Straffälligkeit der ganzen Welt, also auch der Juden, durch die Schrift erwiesen werde, insofern die Schrift, im Sinne des Paulus, nicht im Sinne des Juden verstanden, Mittel der Erkenntnis der Sünde sei und zwar zu einer adäquaten Erkenntnis der Sünde führe.[1])

Ist doch erst da *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, wo erkannt wird, dass die ganze Welt in Sünde versunken ist. Erst das Glaubensauge des Christ gewordenen Paulus hat erschaut, dass die Schrift niemanden von der Sündigkeit ausnimmt, dass die Schrift Worte enthält, die dem gesetzesstolzen Juden gelten und ihm allen Ruhm nehmen. Nun erst sieht er die Welt, wie sie sich für Gottes in der Schrift niedergelegtes Urteil darstellt. Es handelt sich in der Heilsgeschichte um die Kundmachung des göttlichen Urteils über die Menschen und um objektive Gottesthaten an derselben. An unserer Stelle steht das erstere, das rechte Verständnis der Schrift, in Frage. So lange der Jude sie nicht in dem Sinne verstehen gelernt hat, wie er sich dem

[1]) J. Weiss, StKr 1895 S. 292 und Theol. Studien, B. Weiss dargebracht, S. 221, hat erkannt, dass für die herkömmliche Fassung V. 20b eine unlösbare Schwierigkeit bietet. Vgl. auch Schmiedel LC 1894 Sp. 1876.



Apostel von seinem christlichen Bewusstsein aus erschlossen hat, bleibt ihm ihr Sinn versteckt, eine Decke über der Verlesung des Alten Testaments gebreitet II Kor. 3, 14—16, wie dies auch hier beim unbekehrten Juden vorausgesetzt wird. Zum Verständnis aber wird man durch die Predigt von der Wahrheit geführt Röm. 10, 17. Darum stellt Paulus sie hin, in der Hoffnung, dass sie sich an ihren Herzen als Wahrheit bewähre und die rechte Erkenntnis auch in den Herzen der Juden aufleuchte.

Ist diese Anschauung aber richtig, so empfiehlt es sich nicht, hinter 3, 20 einen entscheidenden Einschnitt zu machen. Denn die Erörterung, dass kein Mensch vor Gott sich rühmen könne, dass vielmehr alle Menschen sündig seien, geht bis 3, 30 weiter. Dies geschieht allerdings einer Eigentümlichkeit der paulinischen Gedankenbewegung entsprechend in Verbindung mit dem neuen Gedanken, dass das Christentum die Predigt von der Gottesgerechtigkeit sei, die durch Glauben angeeignet werde. Weil man das Augenmerk ausschliesslich auf diesen letzteren Gedanken richtete, übersah man, dass die Verhandlung über die 1, 18 — 3, 20 erörterte Frage noch weiter läuft. Dieselbe erfährt aber hier noch eine starke, ja die stärkste Begründung, die dem Apostel zu gebote steht.

Es handelt sich für seine These, nachdem der Schriftbeweis geführt worden ist, um den Nachweis der entscheidenden Gottesthaten. Er will die Menschheit, an erster Stelle die Juden, überführen, dass Gott durch sein Thun ihnen allen Ruhm genommen habe, aber nur, um ihnen reichlich zu schenken, was ihnen fehlt. Er hatte gesagt, das Gesetz, das Alte Testament, klagt dich, Jude, als schuldverhaftet vor Gott an. Gebrauchst und verstehst du es recht, so zeigt es dir deine Sünden in ihrem Vollsinn. Aber das Alte Testament will dich nicht nur demütigen, es lenkt dein Auge auch hin auf eine köstliche Hoffnung (*μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* V. 21), und diese ist jetzt in die Erscheinung getreten. *πεφανέρωται* sagt Paulus von der Gottesgerechtigkeit. Sie ist — natürlich von Gott — in die Welt hineingestellt und offenkundig gemacht worden. Sie kann nun ergriffen und angeeignet werden. Was dir fehlt, magst du Jude oder Heide sein, kannst du haben. Aber Paulus hatte ja das Thema aufgestellt *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* 1, 17.

Daher schliesst er 3, 22 an *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας (καὶ ἐπὶ πάντας) τοὺς πιστεύοντας.* Der Glaube ist es, und er allein, dem die Gottesgerechtigkeit zugänglich gemacht wird. Hier würde wieder der Jude kommen und Einwände dagegen erheben, dass für ihn der Glaubensweg geordnet sein soll. Diese schneidet der Apostel aber ab: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* und *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* 3, 22. 23. Diese Behauptung begründet aber Paulus, und zwar wieder durch einen Hinweis auf die Gottesthat, die den Glaubensweg eröffnet hat.

Es fällt auf, wie denn Paulus dazu komme, die centrale Aussage V. 24ff. nicht in einem Hauptsatz auszudrücken, sondern durch eine Participialkonstruktion dem Vorhergehenden anzugliedern. Der Grund davon liegt auch hier in der theistisch-teleologischen Betrachtungsweise des Apostels. Deshalb ist kein Unterschied zwischen beschnittenen und unbeschnittenen Gläubigen, daran wird erkannt, dass alle gesündigt haben und der ihnen bestimmten Glorie Gottes ermangeln, weil Gott die Rechtfertigung in Christus gnadenweise schenkt.[1]) V. 25. 26 aber stehen gleichfalls noch unter der Rektion des Participiums *δικαιούμενοι*, so dass auch die in denselben gemachte Aussage die Sündhaftigkeit der gesamten Menschheit mit begründen hilft. Die Thatsache, dass Gott Christum als Sühnopfer öffentlich hingestellt hat, dessen Wert durch Glauben angeeignet wird, erweist, dass kein Unterschied zwischen Juden und Heiden ist.

Nun erst macht der Apostel Halt und rechnet V. 27—30 mit den selbstgerechten Juden ab. Erst die offenkundige, in neuer Weise das Heil begründende That Gottes auf Golgatha nimmt in unwidersprechlicher Weise allen Ruhm, stempelt alle Menschen zu Sündern. Auch für diesen Teil der Beweisführung gilt: erst wo die Bedeutung des Kreuzes Christi erkannt ist, wird *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* möglich.[2])

---

[1]) Das Participium *δικαιούμενοι* ist aufzulösen durch quatenus, „insofern sie", „als solche die".

[2]) Da 3, 31—4, 24 der Schriftbeweis für die evangelische Predigt des Apostels aufgeboten wird, so empfiehlt es sich, vor 4, 25 den entscheidenden Einschnitt zu machen, allerdings auch hier mit dem Vorbehalt, dass schon von 4, 16 an das Neue, die Vollendung der in Abraham, dem Vater aller Gläubigen, gewährleisteten positiven Verheissungsgabe, in Sicht tritt.



Von Kap. 6 an handelt Paulus vom Christen und der Sünde und stellt die Behauptung auf, dass sich Sündendienst und Christenleben gegenseitig ausschliessen. Es sind objektive, ausserhalb des Menschen stehende und auf ihn einwirkende Mächte entgegengesetzter Natur, denen der Mensch untergeben wird, in deren Gewalt er so steht, dass jedesmal nur ein Dienstverhältnis möglich ist. Die Macht der Sünde wie die Macht der Gnade beanspruchen den ganzen Menschen. Genauer ist zu sagen, der Nichtchrist steht unter der Gewaltherrschaft der Sünde, der er wie ein Sklave, ohne selbständigen Willen, unterworfen ist. Der Christ aber ist von dieser Knechtschaft frei geworden zu dem Zwecke, dass er sich nun nicht mehr unter dieselbe zurückbegebe, sondern aus eigner Entschliessung und mit Hingabe seines ganzen Willens der Herrschaft Gottes unterthan werde. Dort war die Gewaltherrschaft eine unbedingte. Der Christ ist ihr entnommen und unter eine solche Herrschaft gestellt, die eine unbedingte sein *sollte*, es aber nicht notwendig sein *muss*. Der Christ hat die Kraft, dem Verhängnis zu entrinnen. Ob er entrinnt, hängt davon ab, dass er das in Glauben und Taufe Erlebte und ihm Gegebene festhält und dem an ihm Geschehenen in seinem Verhalten auch wirklich Folge giebt.

Im Zusammenhang mit dieser Darstellung hatte Paulus den Satz ausgesprochen: die Sünde wird nicht Herrin über euch sein, denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade 6, 14. Die daraus folgende Möglichkeit, dass man unter dem Rechtstitel, nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade zu stehen, sündigen dürfe, wurde als völlig unzulässig abgewiesen 6, 15. 16. Immerhin war 6, 14 Gesetz und Sünde in kausale Beziehung zu einander gesetzt worden.

7, 1—6 wird wiederum eine objektive, ausserhalb des Menschen stehende Macht genannt, deren Dienstherrschaft die Christen vor dem Mitsterben mit Christus getragen haben. Sie ist aber diesmal das Gesetz. Aber Gesetz und Sünde stehen auch hier in innerer Verbindung. Zur Zeit des sarkischen Seins des Menschen wurden die sündhaften Regungen[1]) im

[1]) *τῶν ἁμαρτιῶν* gen. qual. Als gen. originis ihn zu fassen, widerrät die Überlegung, dass der *νόμος* wirkt, also nicht die *ἁμαρτία*.

Menschen durch das Gesetz gewirkt. Es liegt freilich in 7, 6 der Schlüssel zum richtigen Verständnis des Apostels. Allein können seine Worte nicht auch so gedeutet werden, dass Gesetz und Sünde in notwendiger Verbindung stehen, ja zusammenfallen, da die widergöttliche Dienstherrin Kap. 6 die Sünde, 7, 1—6 das Gesetz war, die Wirkungen aber, welche die Gewalten ausübten, beide Male den Menschen dem Tode entgegentrieben?

Dies ist der Einwand, den Paulus 7, 7 sich selbst macht. Danach ist der Abschnitt 7, 7—25 nicht eine Episode in dem Gedankenganzen Kap. 6 — 8, sondern er ist ein berechtigtes Glied der Erörterung. Allerdings sind in der Versuchung, Röm. 7, 7—25 als Episode aufzufassen, nur diejenigen, welche hier Erfahrungen der vorchristlichen Menschheit oder des vorchristlichen Lebens des Apostels niedergelegt finden. Im andern Falle bleibt Paulus in dem von Kap. 6 an begonnenen Gedankenkomplex: der Christ und die Sünde.

Melanthon klagt im Commentarius z. d. St.: Etiam veteres in ea (parte epistolae Paulinae) explicanda admodum sudaverunt, et pauci dextre et recte tractaverunt . . . affinxerunt multas absurdas interpretationes. Aber auch am heutigen Stand der Exegese hätte er seine Freude nicht, denn der ihm allein richtig erschienene Sinn wird noch heute von den Meisten abgelehnt.[1])

In diesem ganzen Abschnitt redet der Apostel in der 1. Person Sing. Daher ist die nächstliegende Annahme die, er spreche von persönlichen Erfahrungen und gebe sich 8, 2, indem er sich selbst in der 2. Person anrede *(ἠλευθέρωσέν σε)* die Antwort auf die Klage des 7. Kapitels. Aber das Tempus, in dem die Aussagen gemacht werden, wechselt. 7, 7—13 redet Paulus von der Vergangenheit, 7, 14 aber setzt das Präsens ein, um, abgesehen von dem Ausblick in die Zukunft, 7, 24 b *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*, bis zu Ende des Kapitels herrschend zu bleiben.

Schon die griechischen Ausleger haben die Beobachtung gemacht, dass Paulus hier nicht individuelle, sondern allgemeine Erfahrungen schildere. Meist verstehen sie die Worte so, dass

---

[1]) Vgl. F. Mühlau in Abhandlungen A. von Oettingen gewidmet. München 1898, S. 232—234 und dazu Bosse ThLB 1898 Sp. 164f.

Paulus hier als Repräsentant und Typus der Menschheit die Erfahrungen dieser in der ersten Person schildere,[1]) und zwar entweder an dem Beispiel Adams,[2]) oder spezieller an dem Beispiel des Juden vor und unter der Gesetzgebung. So Chrysostomus,[3]) besonders Grotius[4]) und einige Neuere. Aber die Richtigkeit dieser Anschauung wird stark bestritten. „Paulus schildert ausschliesslich seine eigene Erfahrung von dem unseligen Zustand des Menschen unter dem Gesetze, und das gerade giebt der Darstellung solche Lebendigkeit und innere Wahrheit und macht sie zu einem so wichtigen Zeugnis für seine innere Lebensentwicklung in seiner vorchristlichen Zeit" Meyer-Weiss, Anm. zu Röm. 7, 7). Dennoch aber sieht sich auch Weiss (vgl. auch Sanday and Headlam) genötigt, die Allgemeinheit der Darstellung anzuerkennen. Gegen Hofmann, dem „das Ich natürlich das des Apostels" und das Kollektiv-Ich „eine Erfindung der Ausleger" ist, polemisierend vertritt Weiss die Ansicht, Paulus wolle nicht lediglich von sich selbst reden. Denn die Darstellung als eine bloss individuelle psychologische Geschichte und Schilderung könnte keine allgemeine Beweiskraft haben. Er setze vielmehr voraus, dass jeder dieselbe Erfahrung gemacht habe und machen müsse. Indem er sich in den Zustand vor seiner Bekehrung zurückversetze, werde ihm derselbe zum Schema des sittlichen Verhältnisses, in welchem der noch nicht wiedergeborene Mensch überhaupt zum göttlichen Gesetz stehe.

Die Meinung, dass Paulus hier von den Erfahrungen des Menschen unter dem mosaischen Gesetz spreche, hat am Text eine starke Stütze und schien vielen selbstverständlich.[5]) In

---

[1]) Theophylakt: *ἐν τῷ οἰκείῳ προσώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγει.*

[2]) Theodor Mops. zu V. 8: *καὶ γὰρ τὸ „ἐν ἐμοὶ" ὅτε λέγει, τὸ κοινὸν λέγει τῶν ἀνθρώπων, καὶ τοῖς τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἀπόδειξιν κέχρηται τῶν κοινῶν.* Vgl. denselben V. 9—12: *τῆς πρὸς τὸν Ἀδὰμ μέμνηται ἐντολῆς, ἐπειδὴ ἀρχὴ νόμου τοῖς ἀνθρώποις ἐκεῖνος ἐγένετο.*

[3]) *Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ. Πότε, εἰπέ μοι; Πρὸ Μωϋσέως. Ὅρα πῶς δεῖξαι τὸν νόμον σπουδάζει, καὶ ἀφ' ὧν ἐποίησε, καὶ ἀφ' ὧν οὐκ ἐποίησε βαρήσαντα τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν. Ὅτε γὰρ χωρὶς νόμου ἔζων, φησίν, οὐχ οὕτω κατεδικαζόμην ... ἀκάθαρτοι γεγόνασιν οἱ Ἰουδαῖοι μετὰ τὸν νόμον.*

[4]) Describit Hebraeum genus quale fuit maxima ex parte, primum ante legem, deinde post legem.

[5]) Bucer, Metaphrasis et enarratio in epist. D. Pauli apostoli ad Ro-

der That sprechen dafür der hier gebrauchte Ausdruck νόμος und ὁ νόμος, die Möglichkeit, dass Paulus mit οὐκ ἐπιθυμήσεις V. 7 auf Exod. 20, 17. Deut. 5, 21 Bezug nimmt und die naheliegende Annahme, ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν V. 10 sei Citat aus Lev. 18, 5.

Es fällt jedoch auf, dass das Gebot „du sollst nicht begehren" gewissermassen als Summe der Gebote des Dekalogs und des Gesetzes überhaupt gelten soll. Denn der Kettenschluss: die Sünde habe ich durchs Gesetz erkannt, die Begierde aber durch das Gebot „du sollst nicht begehren", giebt nicht nur der Begierde den Charakter der Haupterkenntnisform der Sünde, sondern auch dem Verbot des Begehrens den Charakter des Hauptinhalts des Gesetzes. So bezieht sich denn auch AUGUSTIN auf diese Römerstelle für seine Lehre von der concupiscentia carnis als generale peccatum. Aber dieselbe ist einerseits nur an diese Stelle angelehnt, nicht aus derselben entnommen, andererseits geht er damit über das mosaische Gesetz zurück bis auf die paradiesische Menschheit.[1]) Auch HOLSTEN, dem zufolge (Zum Evang. des Paulus und des Petrus S. 395 ff. 403 ff. u. ö., paulin. Theol. S. 25 u. ö., besonders S. 80 ff.) für den Apostel die Begierde als solche, das dem sinnlichen Naturtriebe folgende Begehren, das Gottesgesetzwidrige und Böse ist, findet, dass die Erzählung Gen. 2. 3, nicht das mosaische Gesetz, die Züge dieser Darstellung liefere. HOFMANN und ihm folgend WEISS behaupten freilich, dass auch die Erfahrungen des Menschen unter dem Gesetz auf die Begierde als die Wurzel der Sünde zurückführen. Zwar lehnt HOFMANN die OLSHAUSEN'sche Fassung, als sei das οὐκ ἐπιθυμήσεις als Inbegriff des ganzen

---

manos. Basel 1562: Cum apostolus ad probandum quod hic dixit se peccatum non nisi per legem cognovisse, subicit praeceptum decalogi ‚ne concupisces', quis non videat eum de lege dei per Mosen administrata hic loqui, maxime cum de libertate ab hac lege hic disputet?

[1]) Operis imperfecti contra Julianum (Benediktinerausgabe Paris 1689 bis 1703. Tom. X) L. IV cap. 10: Hanc tu concupiscentiam carnis qua caro concupiscit adversus spiritum, sine qua nullus hominum nascitur et hanc discordiam carnis et spiritus, quam didicit catholicus doctor (Ambrosius) ... per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam, hanc ergo tu quare tacuisti? VI cap. 22: Concupiscentia carnis, per quam jactus carnalium seminum provocatur, aut nulla in Adamo fuit ante peccatum aut in illo vitiata est per peccatum. Vgl. I, 69. IV, 38.

Gesetzes gemeint, ab. Aber er urteilt doch, dass sich die Gebote des Dekalogs steigern bis dahin, dass nach den Verboten, dies oder das zu thun, schliesslich auch das Begehren nach dem und dem, was des Nächsten ist, verboten werde. Dies scheint mir die Umkehrung des Richtigen zu sein. Für die alttestamentliche Religion ebenso wie für die neutestamentliche stehen allen Geboten voran an Wert und Bedeutung diejenigen der ersten Tafel. Es ist nur eine kurze Zusammenfassung der beiden Tafeln, wenn Jesus Matth. 22, 34—40. Mark. 12, 28—34. Luk. 10, 25—28 die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe als die grössten Gebote nennt. Aber das der Gottesliebe ist ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή (Matth. 22, 38). Röm. 1, 18 ff. sieht Paulus dementsprechend den Grund der Sünde der Menschen im Abfall von der Gotteserkenntnis und der mit derselben verbundenen oder aus derselben folgenden sittlichen Wahrheit. In der Aufzählung der Sünden Röm. 1, 29—31 sind eine Anzahl, die nur mittelbar auf die ἐπιθυμία als Ursache zurückgeleitet werden können. Röm. 13, 9 citiert Paulus das οὐκ ἐπιθυμήσεις noch einmal, aber nach Aufzählung der Thatsünden des 6., 5. und 7. Gebotes lutherischer Zählung. Dass hier eine Steigerung in dem οὐκ ἐπιθυμήσεις liege, kann nicht behauptet werden.

Weiterhin, wie man auch die Worte „ich aber lebte einst ohne Gesetz. Als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb“ auslege, Schwierigkeiten bleiben zurück, wenn man hier die Schilderung der Erfahrung findet, die der Mensch seit Adam macht.

Zunächst, welches ist die Zeit, welche Paulus mit den Worten ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ abgrenzt? Grotius lässt die in Aegypten zugebrachte Zeit des israelitischen Volkes vor dem Gesetz gemeint sein. Aber damit reimt sich nicht 5, 13. Die Reformatoren und älteren protestantischen Ausleger, denen auch Philippi (Commentar über den Brief Pauli an die Römer. 2. Abt. [1] 1850) und Tholuck (Commentar zum Brief an die Römer. [5] 1856) folgen, verstehen darunter eine frühere Periode des Lebens des Apostels, wo das Gesetz für ihn so gut wie nicht da war, wo es ebenso wie die Sünde tot für ihn war, insofern es seinen verdammenden Stachel noch nicht gegen ihn gekehrt hatte und ihm die Tiefe der Gesetzesforderung noch

nicht durch die Erkenntnis der Verbindlichkeit des *οὐκ ἐπιθυμήσεις* aufgegangen war. Mit Sarkasmus bekämpft HOFMANN diese Auffassung, aus dem Grunde, weil dann mit *ζῆν* das gerade Gegenteil dessen bezeichnet wäre, was es heisse, und der Tod, von welchem Paulus nachher sage, derjenige gewesen wäre, der ihm zum Leben ausschlug, „eine Widersinnigkeit, die man für unmöglich halten sollte, wenn sie nicht wirklich vorgetragen worden wäre". Daher wird denn meistens, auch von katholischen Auslegern, das Leben ohne Gesetz als diejenige Zeit des Lebens des Apostels gefasst, wo die Vorschriften des geoffenbarten Gesetzes noch nicht mit verpflichtender Kraft an ihn herantraten, also etwa die Zeit, bevor er בַּר מִצְוָה wurde.[1])

Allein auch diese Fassung ist nicht einleuchtend. Ebensowenig wie wir von unsern Kindern sagen würden, sie lebten, ehe sie Religions- oder Konfirmandenunterricht erhalten, ohne das Evangelium, so wenig konnte Paulus von sich sagen, er habe als Kind ohne Gesetz gelebt. Er stand vielmehr fort und fort auch als Kind, vom Tage der Beschneidung an, unter der Wirksamkeit des Gesetzes.[2]) Ferner sagt Paulus nicht, „als das Gebot an mich herantrat", sondern „als es kam", wie Gal. 3, 25. 23 der Glaube kam, d. h. in die Welt eintrat. Weiter, warum schreibt Paulus *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς* statt *ἐλθόντος δὲ τοῦ νόμου*? Warum wechseln in diesem ganzen Abschnitt die Ausdrücke *νόμος* und *ἐντολή*?[3]) Die Rückbeziehung des Artikels *τῆς* in *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς* auf die *ἐντολή* betreffend die Lust V. 7, wie sie BEZA und THOLUCK annehmen, ist doch sprachwidrig, die *ἐντολή* müsste dann V. 9 näher als durch den Artikel determiniert sein. Mit Recht aber bestreitet THOLUCK

---

[1]) Vgl. auch die etwas abweichende talmudische Lehre Tanchuma Bereschith 7: „Ein Kind von fünf, sechs, sieben, acht, neun Jahren ist noch nicht sündig; aber vom zehnten Jahre an und weiter zieht es den bösen Trieb gross ... Der Heilige hat den Menschen ישר gemacht (Pred. 1, 29); da erhob sich der böse Trieb und befleckte ihn". WEBER, Jüdische Theologie [2]1897 S. 213.

[2]) Vgl. BUCER, p. 356: Aliquousque etiam in ea aetate urgebatur non solum lege naturae, sed etiam dei, quantum scilicet ea a parentibus et moderatoribus ingerebatur.

[3]) Dieser Wechsel ist schon dem THEODORET aufgefallen. Aber seine Scheidung *νόμον τὸν Μωσαϊκὸν καλεῖ, ἐντολὴν δὲ τὴν τῷ Ἀδὰμ δεδομένην* ist undurchführbar.

die Erfahrungsmässigkeit der Beobachtung, dass mit dem Eintritt in das Alter der Gesetzesverpflichtung das *ἀπέθανον* erlebt werde, wie Paulus es hier ausspricht.

Es zeugt aber noch mehr gegen die im Vorstehenden zurückgewiesene Meinung. AUGUSTIN schreibt Contra duas epistolas Pelagianorum Tom. X, L. I 9 zu Röm. 7, 9a; Quod ait „ego autem vivebam aliquando sine lege“ quid ait nisi vivere mihi videbar? Damit ist der Ton angegeben, in den katholische wie protestantische Ausleger einfallen, das Leben läuft auf ein Scheinleben hinaus. Die Gegensätze *ἁμαρτία νεκρά — ἐγὼ δὲ ἔζων* und *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν — ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* sind offenbar vom Apostel beabsichtigt. Sie haben CALVIN Veranlassung gegeben, die schöne Sentenz zu prägen: Mors peccati vita est hominis: rursum vita peccati mors hominis, ein Wort, das aber nicht trifft, was der Apostel hier sagt, weil Paulus nicht einen dogmatischen Satz, sondern ein geschichtliches, in der Vergangenheit liegendes Erlebnis ausspricht.

ἀπέθανον schreibt Paulus, also er spricht ein objektives Urteil aus; nicht eine Erkenntnis oder eine innere Erfahrung, die er gemacht habe, sondern eine Thatsache, die sich an ihm vollzog. Diese aber gilt im vollen Sinne. Er hat nicht den physischen Tod, sondern den Tod im Urteil Gottes erlebt, dessen Folge dann der physische Tod ist. Dementsprechend darf auch *ἔζων* nicht abgeschwächt werden, sondern das sprechende Subjekt legt sich für eine Zeit in der Vergangenheit ein Leben im Vollsinn des Wortes im Gegensatz zu dem eben geschilderten Tode, im Sinne und Urteile des höchsten Richters, Gott, bei.[1])

Danach ist es abzuweisen, dass *ἔζων* nur ein lebhafter bildlicher Ausdruck sei, not of course with the full richness of meaning which he sometimes gives to it (SANDAY and HEADLAM). WEISS lässt mit diesem Ausdruck das noch nicht durch den ohnmächtigen Kampf mit der durch das Gesetz aktiv gewordenen Sündenpotenz gestörte und unselig gewordene Leben gemeint

[1]) Aus diesem Grunde und weil die Vorstellung des Apostels Röm. 5, 12ff. die ist, dass, wo objektiv geurteilt Sünde vorhanden ist, das verdammende Urteil Gottes erfolgt, wird man nicht in Versuchung kommen, diese Aussage des Apostels in Analogie zu einigen ähnlich klingenden, aber sachlich sehr verschiedenen philonischen Stellen zu bringen. LÜDEMANN, Anthropologie S. 106.



sein, da letzteres kein wahres Leben mehr genannt zu werden verdiene. Damit wird aber indirekt ausgesprochen, dass Paulus dies frühere Leben, welches den Kampf mit dem Gesetz noch nicht kannte, ein wirkliches Leben genannt habe, ein Urteil, welches im Munde des Christen Paulus befremdlich erscheint. HOFMANN, dem sich LUTHARDT in der Hauptsache angeschlossen hat, stellt den richtigen Satz voraus, der Christ wisse vermöge der Erkenntnis, die er als Christ besitze, dass er durch den Eintritt des Gebots, welches die Sünde aus dem Tode ins Leben rief, vom Leben zum Tode gebracht worden sei. Er lenkt jedoch auch in die Abschwächung des ἔζων ein, indem er fortfährt: so lange dem Ich das Gebot nicht entgegentrat, stand es in dem durch Gott, seinen Schöpfer, gesetzten Leben, welches als solches ein Leben zu heissen wirklich verdiente. Aber, sowie ihm das Gebot entgegentrat, hatte zugleich mit seiner Unkenntnis der Sünde auch dies sein Leben ein Ende. Danach trägt HOFMANN die christliche Erkenntnis des Apostels in dessen vorchristliche, unter dem Gesetz zugebrachte Zeit zurück. Er schildert das Erlebnis des Apostels so, als ob derselbe von Jugend an eine seiner spätern christlichen adaequate Erkenntnis gehabt habe. Ferner ist schon gezeigt worden, welche Schwierigkeiten gegen die Deutung von V. 9f. auf die Zeit unter dem mosaischen Gesetz sprechen. Auch dass Paulus sein Leben vor der Gesetzeskenntnis als ein Leben, wert ein Leben zu heissen, zu bezeichnen wirklich berechtigt war, steht in Widerspruch mit der paulinischen Auffassung von der Sünde. Man vergleiche, in wie gezwungener Weise HOFMANN im Schriftbeweis [2]I S. 541—557) unsere Stelle deutet.

So sehen wir uns denn, ohne uns durch CAJETAN's Verdikt, dass wir dann extra rem reden, getroffen zu fühlen, zu der Deutung dieser Römerstelle auf die Geschichte der ersten Menschen verwiesen. Erst dann gewinnt ἔζων einen annehmbaren Sinn. Paulus meint das Leben der Protoplasten, ehe Gottes Gebot gegeben wurde Gen. 2, 16. 17. Dies Leben vor dem Sündenfall kann deshalb als ein wirkliches Leben gedacht werden, weil es im Gegensatz zum Tode steht, weil Gottes Gebot lautet ᾗ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγησθε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε V. 17, vgl. 3, 3, wo Eva der Schlange betreffs des in der Mitte des Paradieses stehenden Baumes berichtet: εἶπεν ὁ θεός· οὐ

φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ, οὐδὲ μὴ ἅψησθε αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀποθάνητε,[1]) also dies Leben, welches Adam damals führte, dem Todesverhängnis noch nicht unterstellt war.[2]) Daher entfällt auch die Notwendigkeit, die Worte *καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον* auf Lev. 18, 5 und damit auf das mosaische Gesetz zu beziehen.[3]) Sie finden ausreichende Erklärung e contrario aus den beiden angeführten Genesisstellen. Ferner fällt die Schwierigkeit fort, die in dem Gebot *οὐκ ἐπιθυμήσεις* als dem Charakteristicum des mosaischen Gesetzes gefunden werden muss. Dies Gebot bezieht sich auf Gen. 2. 3, wo allerdings die Begierde dasjenige genannt werden kann, wodurch der Mensch in die Sünde gefallen ist. Erst durch das Verbot „du sollst nicht begehren", welches aus Gen. 2, 16. 17; 3, 3 entnommen werden darf, haben die ersten Menschen die Macht der Sünde, weil die Begierde, erfahren. Ohne dies Verbot wäre sie ihnen unbekannt geblieben: *καὶ ἴδεν ἡ γυνή, ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν, καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστι τοῦ κατανοῆσαι.* Und nun erst fährt der Bericht fort *καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν* Gen. 3, 6. Die Wendung des Apostels *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς* V. 9 findet nun ihre richtige Erklärung, da in der That das Gebot kam, d. h. gegeben wurde. Ebenso sagt Paulus richtig *ἐντολῆς* (vgl. *ἐνετείλατο* Gen. 2, 16) statt *νόμου*. Überhaupt begreift sich so am besten der Wechsel zwischen *νόμος* und *ἐντολή* in diesem Abschnitt, da Gott den Menschen nur dies eine Gebot gegeben hatte, dasselbe aber als solches unter den Gattungsbegriff *νόμος* fällt. Chrysostomus hat also unrecht, wenn er sagt: *τὴν δὲ ἐντολὴν τὴν ἐν τῷ παραδείσῳ οὐδὲ νόμον φαίνεταί ποτε καλέσας, οὔτε αὐτὸς οὔτε ἄλλος οὐδείς.*[4])

---

[1]) Weber, Jüdische Theologie S. 222 führt an, dass Adam nach Bereschit rabba c. 12, Bammidbar rabba c. 13 etc. durch die Sünde sechs Dinge verloren habe, wovon die ersten beiden sind זיו (der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit) und das Leben, ferner Bammidbar rabba c. 16: „Gott schuf den Adam nach seinem Bilde, denn er sollte lebendig und ewig (קיים) sein, wie er selbst; aber er hat seine Werke verderbt und meinen Beschluss vereitelt, und er hat gegessen vom Baume, und ich sprach: Staub bist du."

[2]) Theodoret: *Ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως οὐκ εἶχε τοῦ θανάτου τὸ δέος.*

[3]) Vgl. H. Vollmer S. 75. Auch Schmiedel LC 1894 Sp. 1876: „Bei Röm. 7, 10 ist eine Reminiscenz an Lev. 18, 5 schwer erweislich".

[4]) Auch 5, 12—21 wird das dem Adam gegebene und von ihm über-

Dem Gesagten zufolge ist es zu bestreiten, dass Paulus hier seine individuelle Lebenserfahrung unter dem Gesetz schildere. Diese könnte höchstens insofern mit berücksichtigt sein, als sie sich mit der Geschichte desjenigen, was an den ersten Menschen geschehen ist, deckte.

Paulus steht hier mitten in der Erörterung darüber, was für Mächte gebietend und ihren Herrscherwillen aufzwingend oder zum Dienst auffordernd in der Geschichte der Menschheit wirksam gewesen sind und in der christlichen Gegenwart wirken und führt diese Gedanken in grossen Zügen durch. Die Parallele zwischen Adam und Christus 5, 12—21 stellte die zwei Menschheitstypen Adam und Christus einander gegenüber. Die Menschheit, die hinter diesen Typen steht und ihnen zugehört, ist beherrscht durch dasjenige, was in den Häuptern der beiden Reihen wirksam geworden ist. Und objektive Mächte sinds, deren Herrschaft in denselben zur Geltung kommt: dort ist der allbeherrschende Gebieter *ὁ θάνατος*, hier *ἡ ζωή*. Dort hatte die Sünde weithin ihre Macht entfaltet, hier die Gnade noch viel grösseren Umfang gewonnen. Dort hatte die Sünde dem Tode in die Hände gearbeitet, hier schenkt die Gnade Gerechtigkeit und führt so zum ewigen Leben. Kap. 6f. handelte, wie wir sahen, von der Königsgewalt, welche die *ἁμαρτία* über den Menschen ausübte und forderte vom Christen den Dienst als Sklave der Gerechtigkeit. Kap. 7 bezeichnete als den *κύριος* der vorchristlichen Menschheit das Gesetz. Es war aber gelehrt, dass die Christen von dieser Herrschaft befreit sind, weil sie ihr abgestorben sind. Jetzt gehören sie Christus an.

In diese Gedankenreihe setzt 7, 7—13 ein, indem hier auf den Fall der Menschheit in der Geschichte Adams zurückgegriffen wird. Danach scheint es angezeigt, zu prüfen, ob nicht Paulus auch hier statt des eigensten persönlichen Erlebnisses vielmehr die Erfahrungen darstelle, welche die Menschheit als solche unter der Gewalt der objektiven Mächte der *ἁμαρτία* und des *νόμος* gemacht habe, ob das *ἐγώ* nicht der Mensch als Gesamtperson, als Kollektivum, sei und dasjenige, was er erlebt

---

tretene Gebot als dem spätern *νόμος* gleichwertig beurteilt, wie aus den Ausdrücken *παράβασις* 5, 14, *παρακοή* 5, 19, *παράπτωμα* 5, 15. 17. 18 vgl. mit Röm. 2, 23; 4, 15; Gal. 3, 19. Röm. 5, 20; 4, 25. II Kor. 5, 19 u. s. w. hervorgeht. Vgl. Fr. Sieffert, Theol. Stud. B. Weiss dargebr. S. 347.



habe, auch hier rückschauend von dem Verständnis der Geschichte aus, wie es erst das Christentum ermöglichte, vorgetragen werde. Nicht, was subjektiv die Menschen erfüllte, ihre innere Erfahrung, ihre Erkenntnis, das Gefühl der Sündigkeit und die Sehnsucht nach Erlösung würde in diesem Fall dargestellt werden, sondern wie im Sinne des Paulus von der Betrachtung und dem Urteil Gottes aus die Geschichte sich ausnahm und wie er sie erst als Christ mit erleuchtetem Auge schaut.

Dass das Gesetz eine ausserhalb des Menschen stehende, also eine objektive Potenz ist und als solche hier von Paulus vorgestellt wird, unterliegt keinem Zweifel. Aber sollten wir nicht zu einem Verständnis dieser Römerstelle erst dann kommen, wenn wir die ganze dogmatische Gewöhnung von uns abwerfen und, wie es der Zusammenhang fordert, auch die *ἁμαρτία* nicht als eine im Menschen ruhende, sondern als eine ausserhalb desselben stehende, von aussen auf das Innenleben des Menschen wirkende, also gleichfalls objektiv gedachte Macht fassen?[1])

---

[1]) Th. Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus 1897 S. 52: „Wir finden, es bringt mit einem Male Licht in viele Aussprüche des Apostels, die sonst der Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten bieten, wenn wir ein für allemal klar und bestimmt unter der *ἁμαρτία*, die im Fleische wohnt, die dämonische Macht des Bösen verstehen, und zwar ist das Böse als persönliches Wesen oder als ein Reich persönlicher Wesen aufzufassen". In diesem Satz ist Richtiges und Falsches gemischt. Schon 5, 12 (*ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν*) und 5, 21 (*ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*) ist die *ἁμαρτία* personifiziert, und durch das ganze 6. und 7. Kapitel hindurch, abgesehen von 6, 1 und 7, 5, wird diese Personifikation fortgeführt. Bei diesem Thatbestand gilt sowohl: personification does not necessarily imply a person als auch: personifications are not like dogmatic definitions (Sanday and Headlam im Exkurs zu Röm. 5, 12—21). Obwohl Paulus persönliche böse Geistermächte, ja eine ganze Hierarchie solcher Mächte mit dem Satan an der Spitze kennt, ist doch Röm. 5—7 die Ausdrucksweise eine bildliche. Der Parallelismus zwischen Sündendienst und Gottesdienst verlangt die Objektivierung auch der gottfeindlichen Macht, und zahlreiche andere Stellen der paulinischen Briefe beweisen, dass die Individualität des Geistes des Apostels, die sich darin als echt orientalische erweist, zu solchen Objektivierungen und Personifikationen neigte. Es fliessen für ihn in diesem Falle Begriff und Bild zusammen. Sie können also ebensowenig für sein wie für unser Denken begrifflich auseinander gelegt werden. Daraus folgt aber, dass wir diese Partieen der paulinischen Briefe,



ὁ νόμος ἁμαρτία; fragt Paulus. „Ist das Gesetz Sündenpotenz?“ d. h. ist es objektive sündige Macht? Mit nichten, antwortet Paulus, sondern das Gesetz ist das Mittel gewesen, durch welches ich die Erfahrung von dem objektiv Bösen, der Sünde, gemacht habe *(τὴν ἁμαρτίαν . . ἔγνων).* Das Ich, welches hier spricht, ist dasselbe wie V. 9. 10. Eine andere Auffassung erscheint nach dem Zusammenhang der Stelle ausgeschlossen. Demgemäss wird hier schon auf das Erlebnis Adams, welches die Menschheit insofern mit ihm erfahren hat, als sie in Adam beschlossen war und mit ihm einen einheitlichen Organismus bildet, Bezug genommen. *γινώσκειν* kann die theoretische Erkenntnis ausdrücken, so bei Paulus II Kor. 2, 4; 5, 16. Oder aber ein solches Erkennen, bei dem mehr oder weniger stark die praktische Erfahrung einbezogen erscheint. So II Kor. 5, 21 *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν,* auch I Kor. 1, 21; 2, 11. 14. 16. Gal. 4, 9. Phil. 3, 10. Die letztere Fassung liegt hier vor. Der Mensch hat die Sündenmacht erst durch das Gesetz erfahren, das Gesetz gedacht als das Gebot, welches Gott demselben im Paradiese gab. Dieser Satz soll durch den folgenden mit *τὲ γάρ* angeschlossenen begründet werden. Die objektive Macht ist dadurch in den Bereich seiner Erfahrung eingetreten, dass die subjektive Begierde vom Menschen erfahren worden ist.[1])

V. 8 führt aus, inwiefern dies geschehen ist. Daher wäre die Verbindung durch *γάρ* statt *δέ* zu erwarten, welche in der That einige lateinische Zeugen bieten.[2]) Aber auch unter An-

---

insonderheit Röm. 7, nur dann richtig verstehen, wenn wir dem Apostel nachzuempfinden und nachzudenken suchen, unter Beiseitelassung unserer dogmatischen Vorstellungen und Begriffe. — Auch im Alten Testament wird die Sünde als Macht vorgestellt. Sie verfolgt die Sünder und holt sie ein (Ps. 40, 13), sie umringt sie (Hos. 7, 2), sie reisst den Menschen in den Untergang (Job 8, 4), wie der Sturm führt sie sie fort und sie zergehen vor ihrer Gewalt (Jes. 64, 5. 6). Vgl. Ps. 39, 9; 130, 8. II Sam. 12, 13. Zach. 3, 4. Job 7, 21. Bei Zach. 5, 5ff. erscheint sie als eine Macht, die die Menschen überhaupt in Schuld gegen Gott bringt (SMEND, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte [1]1893 S. 431). Ähnliche Personifikationen der Sünde und ihres Widerspiels auch Hen. 92, 5; 91, 4. IV Esr. VIII 53 (in infernum fugit corruptio); VII 33—35; V 11. Apoc. Bar. LVI 6.

[1]) *οἶδα* ist Wechselbegriff mit *γινώσκειν* auch I Kor. 2, 11. 12. Gal. 4, 8. 9, in dieser Stelle die praktische Erfahrung einschliessend, ferner II Kor. 5, 16, hier die theoretische Erkenntnis bezeichnend.

[2]) fg, AUGUSTIN 2×, SEDULIUS. Keine Partikel haben D* d*.

nahme der Richtigkeit des δέ besteht diese Gedankenverbindung. Dann hat der Apostel unter dem Eindruck des Irrealis, den die Aussage V. 7 dem Wert nach hat, gegensätzlich mit δέ eingeführt, was wirklich geschehen ist. ἀφορμή ist zu fassen als Handhabe, Anhaltepunkt (vgl. F. Vigeri Idiotismi ed. G. Hermann ³1822 p. 82 sq.). ἀφορμὴν λαμβάνειν kann sowohl bedeuten „eine Handhabe empfangen" wie „Anlass nehmen".[1]) Gegen die Konstruktion ἀφ. λαβ. διὰ τῆς ἐντολῆς aber entscheidet der Sprachgebrauch, dem zufolge ἀφορμὴν λαμβάνειν παρά, ἀπό τινος gesagt wird, auch ἐκ (Ez. 5, 7), nicht aber διά τινος.[2]) Dass διὰ τῆς ἐντολῆς den Ton hat, wenn es von κατηργάσατο abhängig ist, ist richtig. Es ist aber gegen Philippi geltend zu machen, dass dies wohl berechtigt ist, da Paulus die merkwürdige Thatsache ans Licht stellen will, dass das an sich Gute von der Sünde gemissbraucht worden ist, dieser innere Widerspruch also, der V. 12. 13 zum deutlichen Ausdruck gebracht wird, schon hier dem Apostel vorschwebt.

Die traditionelle Auslegung, wonach die ἁμαρτία im Menschen liegend vorgestellt wird, vermag es nicht, den Vers befriedigend zu erklären. Denn mag man mit Anselm und vielen Anderen die Sünde hier als concupiscentia sive fomes peccati fassen, oder als quasi sopitus et canis dormiens, welcher occasione legis sibi adversae excitatus et irritatus exarsit in omnis generis pravos motus (Cornelius a Lapide), als materia peccans, ex qua omnis morbus et paroxysmus concupiscentiae (Bengel), als Hang zur Sünde (Philippi), immer muss man dem Begriff eine Bedeutung unterlegen, die er bei Paulus sonst nicht hat, und V. 8 und 11 den Apostel einen Gedanken aussprechen lassen, gegen den der Wortlaut sich sträubt.

Und doch herrscht auch bei den Protestanten eine seltene Einmütigkeit von Philippi: „die Sünde nahm unter der unschuldigen Vermittlung des Gesetzes Anlass, sich selbst zu äussern, ihr eigenes Wesen zu manifestieren" bis hinüber zu Holsten, paulin. Theol. S. 86: „Paulus bezeichnet hier und in ähnlichen Fällen mit ἁμαρτία nicht ein sündiges Thun, sondern ein lebendiges, im Thun sich äusserndes sündiges Prinzip, aus

---

[1]) Die Belege bei J. J. Wetstein z. d. St.

[2]) Polybius p. 227 πῶς καὶ διατί καὶ πόθεν ἕκαστα τῶν πραγμάτων τὰς ἀφορμὰς εἴληφεν ist διατί adverbial.

dessen wirkender Kraft ein sündiges Thun, das *ἐπιθυμεῖν*, hervorgeht. Die *ἐπιθυμία* ist die *ἐνέργεια* der *ἁμαρτία*, die *ἁμαρτία* die *δύναμις* der *ἐπιθυμία*." Daher deutet er Röm. 7, 8: nachdem die *ἁμαρτία*, d. h. die objektive Sündigkeit im sinnlichen Wesen des Menschen, einen Anstoss zum Wirksamwerden empfangen hatte mittelst des Gesetzesverbotes „du sollst nicht sinnlich begehren", brachte sie in mir jegliche sinnliche Begierde zu stande, d. h. die objektive Sündigkeit des Menschen als Sinnlichkeit wird unter Vermittlung des Gesetzesverbotes „du sollst nicht sinnlich begehren" der Grund für die thatsächliche Äusserung dieser sündigen Sinnlichkeit in jedweder sinnlichen Begierde. Diese Erklärung vermeidet es einerseits, *ἁμαρτία* und *ἐπιθυμία* als identisch zu setzen, eine offenbare Unrichtigkeit in der Darstellung des Begriffes der Sünde in der Schrift HOLSTEN's „Zum Ev. des Paulus und des Petrus" S. 405, andererseits hat sie den Vorzug, geschlossener zu sein, als diejenige, welche HOLSTEN JprTh 1879 S. 339f. vorträgt. Aber sie fasst im Grunde doch auch noch die *ἁμαρτία* als materia peccans, erfasst die Aussage des Apostels nicht in ihrer Eigenart und entspricht nicht den Worten des Apostels. Die Sünde soll wirkend vorgestellt, „als objektive Kraft" oder vielmehr Macht vergegenständlicht werden. Sie handelt, sie benutzt das Gebot, sie wirkt mittelst desselben jegliche Begierde im Menschen. Das ist etwas anderes, als wenn die *ἐπιθυμία* als *ἐνέργεια* der *ἁμαρτία* gedacht wird oder die Sündigkeit als Grund für die Äusserung der sündigen Sinnlichkeit in jedweder sinnlichen Begierde. Dann würde Paulus weder *ἀφορμὴν λαβοῦσα* geschrieben haben, noch *κατηργάσατο ἐν ἐμοί*. Denn in *ἀφορμὴν λαβοῦσα* kommt nicht zum Ausdruck, dass die geschilderte Wirkung n o t w e n d i g eintritt, sobald das Gesetz sich dem Menschen entgegenstellt. Dies verlangt jedoch HOLSTEN's Auffassung, der zufolge der geschilderte Prozess mit dem Kommen des Gebotes nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung verläuft. Statt *κατηργάσατο ἐν ἐμοί* aber hätte Paulus, wie PHILIPPI in der That, aber irrig auslegt, geschrieben „manifestierte sich" oder „wirkte sich aus". Und schreibt Paulus *ἐν ἐμοί*, so hat man die Wirkung von aussen kommend zu denken.

Weiterhin aber legt gegen die von uns zurückgewiesene Ansicht V. 11 Zeugnis ab. Denn wenn *ἁμαρτία* das sündige

Prinzip ist, aus dessen Wirken heraus die *ἐπιθυμία* entsteht, wie kommt Paulus dann dazu, zu sagen, die Sünde habe ihn mittelst des Gebotes getäuscht? Die Täuschung wird nach der Analogie unseres Satzes mit V. 8 nicht anders denn als Erregung der *ἐπιθυμία* im Menschen gefasst werden können. Dies Thun der Sünde durch Vermittlung des Gesetzes ist aber ein mit Notwendigkeit gesetztes, ein im Wesen der Sünde begründetes. Es kann also dann ihr Handeln entweder am Anfangs- oder Endpunkt der Entwicklung als widergöttlich oder verderblich nachgewiesen werden — und dies letztere geschieht in den Worten *καὶ δι᾽ αὐτῆς ἀπέκτεινεν* — aber der durch das Gesetz veranlasste, im Innern des Menschen verlaufende Prozess ist ein gesetzmässiger und daher kein Trug.

Ein gangbarer Weg der Erklärung wird aber eingeschlagen, wenn man sich entschliesst, V. 8. 11 die *ἁμαρτία* als objektive, von ausserhalb auf den Menschen wirkende Macht zu fassen. Die Sünde benutzte eine Handhabe, die sich ihr darbot und wirkte durch das Gebot, das sie mir vorhielt, in mir jegliche Begierde.[1]) Der Apostel denkt an die Genesiserzählung, wie Eva in die Sünde verfallen ist. Unter dieser Annahme erscheinen die Worte *ἡ ἁμαρτία . . . ἐξηπάτησέν με* V. 11 als Erinnerung an Gen. 3, 13 *ὁ ὄφις ἠπάτησέν με;*[2]) und so wird auch verständlich, wie von einer Täuschung des Menschen, indem er sündig wurde, gesprochen werden kann. Die Sündenmacht hat ihm vorgespiegelt, was für Güter der Genuss der Frucht des Baumes nach sich ziehen werde und dadurch die Lust nach dem Verbotenen, die *ἐπιθυμία*, wachgerufen, so aber den Menschen in die Sünde und damit in den Tod gestürzt.

Der Apostel schreibt freilich *κατηργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν.* Indem er damit die Aussage verallgemeinert, greift er über das Erlebnis der ersten Menschen hinaus und bezieht die Wirkung mit ein, die sich als Folge jenes Sündenfalls für die Menschheit ergab. Denn es soll ja das Erlebnis

---

[1]) „Der erweckende Reiz für den vorher unlebendigen und unkräftigen Sündentrieb" (Pfleiderer, Der Paulinismus [2]1890 S. 58) kann *ἀφορμή* nicht heissen.

[2]) Vgl. II Kor. 11, 3 *ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ.* I Tim. 2, 14 *Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.*

des gesamten vorchristlichen Menschengeschlechts geschildert werden.

Der Satz V. 8a wird nun begründet: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.* Wo kein Gesetz ist, also für die Sündenpotenz keine Handhabe, deren sie sich dem Menschen gegenüber bedienen könnte, vorhanden ist, ist sie tot.

Die Menschheit führte einst ein Leben, das Leben zu heissen berechtigt war, ohne Gesetz. In offenbarem antithetischem Parallelismus sind V. 8b und 9a geformt. Das gleichartige *χωρὶς νόμου* schliesst den Gegensatz ein. So lange die Sündenpotenz tot war, lebte der Mensch. Dies war die Zeit, bevor Gott den Menschen das Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis gegeben hatte. Als aber das Gebot in die Welt trat, da lebte die Sünde auf, und umgekehrt starb nun der Mensch. Die Sündenmacht war vorhanden, aber ruhend, ohne Aktivität und als solche tot. Welchen Ursprungs sie war, davon spricht der Apostel ebensowenig wie der Erzähler der Genesis. Er setzt ihre Existenz voraus.

Den Zustand des Menschen vor dem Kommen des Gesetzes denkt der Apostel nach dem Gesagten nicht als einen solchen, in dem der böse Trieb (יֵצֶר הָרַע) im Menschen war, freilich ruhend, unwirksam (Pfleiderer, Der Paulinismus[2] S. 57 ff., 71), sondern als einen normalen, einen dem gottgesetzten Wesen des Menschen entsprechenden. Nicht folgt daraus, dass der Apostel das Leben hier wie Röm. 1 nach der positiven Seite als aktive Bethätigung gemäss dem Willen Gottes gedacht haben müsse, denn erst jetzt erhält der Mensch ja ein Gottesgebot, wohl aber negativ, dass dieser Zustand noch keine Trübung erfahren hatte, sondern der Mensch noch so war, wie ihn die Schöpferhand Gottes gestaltet hatte.

Das vielumstrittene Kompositum *ἀναζῆν* erklärt sich durch die stillschweigende Voraussetzung, dass eine Macht, welche als existierend gedacht wird, bevor sie wirksam wird, nicht erst in ein *ζῆν*, das Dasein, eintritt, wenn sie zu wirken beginnt. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass man deshalb wiederaufleben übersetzen müsste. Vielmehr steht *ἀνέζησεν* in Analogie zu *ἀνέβλεψα* Joh. 9, 11.

Also findet sich dann die Menschheit vor der merkwürdigen Thatsache *(εὑρέθη μοι)*: das Gebot, das sie zum (ewigen)

Leben führen sollte, hat die Wirkung gehabt, dass sie dem Todesverhängnis verfiel. Und dies hat die Sündenmacht bewirkt, indem sie durch das Gesetz den Menschen täuschte und tötete.[1])

Diese Gedankenreihe ist mit V. 11 noch nicht abgeschlossen, sondern geht noch weiter bis Ende V. 13. Denn erst hier ist die Erörterung darüber beendet, dass Gesetz und Sünde nicht identifiziert werden dürfen, sondern das Gesetz eine ethisch vollkommene Potenz ist, deren sich aber die Sündenmacht bedient hat, um eine verderbliche Wirkung auf das Menschengeschlecht auszuüben. V. 12 mit dem *ὥστε* zeigt auch, dass nunmehr die Schlussfolgerung aus dem Gesagten gezogen werden soll. Allein in den Worten *ὁ μὲν νόμος ἅγιος* wird schon ein Gegensatz mit ins Auge gefasst, der erst mit V. 14 *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι* wirklich aufgenommen wird, und insofern leiten schon V. 12. 13 zu der Erörterung V. 14ff. über. Es ist aber nicht richtig, wenn man in den Worten *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι* den zu *ὁ μὲν νόμος ἅγιος* beabsichtigten Gegensatz erblickt. Vielmehr ist dieser Gegensatz sowohl die eben angeführte Aussage, als auch, und zwar noch vorher, der mit *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία* V. 13 eingeführte Gedanke. Der Grund nämlich, weshalb es zu der verderblichen Wirkung des Gesetzes kam, ist ein doppelter, einmal der, dass die Sündenmacht sich des Gesetzes bediente, dann aber auch der, dass der Mensch als Fleischeswesen — erst V. 14 tritt in dem Abschnitt 7, 7—25 der Begriff *σάρξ* auf — diejenige Materie war, auf welche die Sünde Einfluss gewinnen konnte.

Am Gesetze liegts nicht, sagt der Apostel, dass die Menschheit dem Tode verfallen ist. Denn das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig und gerecht und gut. Nun sollte der Gedanke angeschlossen werden, was im Gegensatz zu dem als vollkommen geschilderten Gesetz dem Menschen den Tod gebracht hat. Der Apostel wirft sich aber, ehe er denselben wirklich bringt, lebhaft die Frage ein: „also ist das Gute mir zum Tode geworden?“ „Das sei ferne“, antwortet er nun, „sondern die ausserhalb stehende Sündenmacht hat es gethan, damit sie offenbar werde als Sündenmacht, indem sie durch das Gute mir den Tod wirkte, damit übermässig sündig werde die Sündenmacht durch das Mittel des Gebotes“, welches doch seinem Wesen

[1]) So erweist sich diese Stelle als Parallele des prägnanten Wortes *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος* I Kor. 15, 56.

nach gut ist. Damit ist der Weg bezeichnet, auf dem es die Sündenmacht zu der in dem Tode gipfelnden Königsgewalt über die Menschheit gebracht hat, von welcher 5, 21 sprach. Es ist aber auch nunmehr abgewiesen, dass aus den Prämissen des Paulus sich die Gleichung ὁ νόμος ἁμαρτία ergebe.

Diese Darlegung zeigt, dass wir berechtigt sind, ἁμαρτία in dem ganzen Abschnitt als objektive Macht des Bösen zu fassen, sie zeigt auch, dass eine objektive Darstellung der Geschichte der Menschheit gegeben werden soll, und nicht eine Schilderung der Erfahrung des Juden unter dem Gesetz und des vergeblichen Ringens und Kämpfens des Juden oder gar Christen, nachdem ihm die Erkenntnis der Verpflichtung des Gesetzes in vollem Umfang aufgegangen ist. Was die paradiesischen Menschen erfahren haben, ist die Erfahrung des ganzen Menschengeschlechtes. Aber nicht im Sinne des Wortes Hegel's, dass die Darstellung des Sündenfalles eine ewige Geschichte sei, sondern in dem Sinne, dass die Menschheit ein einheitlicher Organismus ist, ein Kollektivum, derart, dass die Erfahrung des typischen Repräsentanten die objektive Erfahrung aller mit ihm eine Einheit Bildenden darstellt. Ob die subjektive Erfahrung der Einzelnen die gleiche ist, wie die des Hauptes und Repräsentanten, darauf kommt es nicht an, sondern nur darauf, dass dasjenige, was von diesem gilt, in objektivem Sinne auch von ihnen ausgesagt werden muss. Keine individuellen Züge enthält der Abschnitt, der Typus wird vorgeführt. Es ist, als ob wir eine Parallele zu der Geschichtsbetrachtung 5, 12—21 läsen, nur dass hier allein die Geschichte des einen der beiden Repräsentanten und Väter der Menschheit behandelt wird. Der Apostel erzählt als religiöser Historiker, aber doch so, dass das Grunderlebnis der Menschheit auch sein schuldvolles Erlebnis ist. Die Frage, ob Paulus hier aus der christlichen oder aus der vorchristlichen Erkenntnis redet, kann endgültig erst entschieden werden, wenn der Sinn von V. 14 und das Verhältnis der Tempora der Vergangenheit zu denen der Gegenwart klar gelegt ist. Aber man darf darauf hinweisen, dass ein Pharisäer weder die Behauptung ausgesprochen, noch sein Erlebnis in dem Satze niedergelegt gefunden hätte: „als das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb, und es wurde mir erfunden das Gebot, das zum Leben gegeben war, dies zum Tode.“ Denn dem

Judentum und insbesondere dem Pharisäismus war und blieb das Gesetz der Führer zum Leben.[1]) Paulus aber in der vorchristlichen Zeit als „umgekehrten Pharisäer“ zu denken, fehlt uns nach unseren Erörterungen jeder Anlass. Ein Pharisäer hätte auch schwerlich gesagt, dass er die Sünde erst an der Begierde kennen gelernt habe. Tholuck (S. 351) verweist mit Recht darauf, dass die antipharisäische Polemik Jesu in Matth. 5 zeige, wie der Pharisäismus sich in der Regel mit der Gesetzeserfüllung in der That begnügte. Auch Matth. 23 bezeugt dies.[2]) Ferner zeigt die düstere Schilderung der Sünde als einer Macht, welche sich durch das Gebot als übermässig sündig erweist V. 13, Verwandtschaft mit der schroffen erst christlichen Aussage Röm. 5, 20.

Erst von der Erfassung des Kreuzestodes des Gottessohnes aus war einem Juden und war dem Apostel die Geschichte seines Volkes in dem Lichte erkennbar, in dem sie Paulus hier zeigt.

Auch die Wendungen *οὐκ ἔγνων* und *οὐκ ᾔδειν* V. 7 sprechen nicht gegen die vorgetragene Auffassung. Denn wie die Auslegung gezeigt hat, lassen diese Ausdrücke nicht bloss die Deutung auf theoretische Erkenntnis, sondern auch auf praktische Erfahrung zu, und diese letztere Fassung ist nach der gegebenen Darlegung die beabsichtigte. Die objektive Sündenmacht ist vom Menschen erfahren worden, indem die subjektive Begierde von ihr wachgerufen wurde, und so ist der Mensch sündig geworden. Dass die subjektive Erkenntnis und die rechte Würdigung dieser Thatsache auch gleichzeitig eingetreten ist, braucht nicht in den Worten des Apostels zu liegen.[3]) Aber wenn hier

---

[1]) Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus 1872 S. 101: Das Judentum „steht und fällt mit der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung. So hart die Konflikte sein mochten, in welche das hebräische Bewusstsein gegenüber der Gesetzesforderung geriet, nie konnte es zugeben, dass das einzige Heilsmittel, welches es besass, der *νόμος τῆς ζωῆς* (Sirach 17, 42. IV Esra 14, 30), die via quam Moyses dixit (ibid. 7, 40), der Natur der Sache nach unvollziehbar sei und damit seinen göttlich vorgezeichneten Zweck verfehlte“.

[2]) Vgl. auch die talmudischen Stellen bei Tholuck S. 351, ferner Weber, Jüdische Theologie S. 231 ff. 239 ff. u. ö.

[3]) Hofmann III (Römerbrief) S. 282: „Mit der Sünde im Sinne von V. 7 bekannt geworden sein und eine Erkenntnis der Sünde besitzen, kraft deren

die Schilderung des Erlebnisses Adams gefunden wird, so haben wir auch keinen Grund, die subjektive Erkenntnis auszuschliessen. Nur insofern würde sie in Wegfall kommen, als der Apostel in das Erlebnis Adams die hinter ihm stehende Menschheit mit einschliesst, die wohl objektiv, aber nicht subjektiv die gleiche Erfahrung macht wie Adam.

Nunmehr erscheint auch der Weg des Verständnisses von 7, 14—25 erschlossen. Paulus spricht auch hier als Christ und er spricht von der christlichen Gegenwart. Man sieht es den Auslegungen an, welche Schwierigkeiten der Übergang von dem erzählenden Tempus der Vergangenheit zum Tempus der Gegenwart macht, wenn auch die Erlebnisse, von denen V. 14—25 berichten, im Grunde als überwundene hinter dem Apostel liegen sollen. Denn nicht alle machen es sich so leicht wie Sanday and Headlam, nach denen die Präsentia in jedem Falle nicht zu wörtlich genommen werden dürfen.

Bengel beginnt mit dem richtigen Satz: Hoc versu 14 nec particula ‚enim' ullum omnino, nedum res ipsa tam grandem patitur saltum fieri ab uno statu (dem carnalis) in alterum (den spiritualis). Aber hoffnungslos müht er sich ab, die Verschiedenheit der Tempora zu erklären. Der Wechsel tritt weder expeditioris sermonis causa ein, noch sind die Präsentia in praeteritum resolvenda, noch kann Paulus ex praesenti liquidius judicare de praeterito. Auch ist hier von einem allmählichen Herausarbeiten des Menschen aus dem Banne der Sünde nicht die Rede.[1]) Noch im vorletzten Vers stösst Paulus den verzweifelten Ruf nach Erlösung aus diesem Todesleibe aus, und die Zusammenfassung des gesamten Abschnitts V. 25 b c zieht dasselbe negative Resultat, zu dem sich der Sprechende in der ganzen Erörterung mit Schmerzen bekannt hatte. Aber auch mit der Erklärung, die Tholuck, Weiss, Godet (Kommentar zu dem Brief an die Römer. Deutsch bearbeitet von E. R. und

---

man sie richtig würdigt, ist doch sehr zweierlei." Ebenso weist Hofmann S. 278 de Wette's und Meyer's Auslegung des εὑρέθη „das Gebot habe sich ihm als solches erwiesen", ab und tritt dafür ein, es heisse, „das Gebot habe sich thatsächlich als solches ergeben und es habe sich herausgestellt, dass es ihm dies war". Vgl. auch Lüdemann S. 106.

[1]) Auch gegen Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch S. 208.



K. WUNDERLICH [2]1892. 1893 z. d. St.), LIPSIUS geben, das Geschilderte sei die Erfahrung, die ein jeder am Gesetz Herangebildete, also jeder Jude — THOLUCK bezieht den Christen mit ein — mache, ist das Präsens keineswegs erklärt, da ja auch im Vorhergehenden die Darstellung der Erfahrung des Menschen unter dem Gesetz gefunden wird. Ein derartiger Wechsel jedoch, dass V. 7—13 die persönliche Erfahrung des Apostels, V. 14—25 aber die Erfahrung des am Gesetz Herangebildeten überhaupt im Vordergrund der Betrachtung stünde, ist weder dem Zusammenhang nach wahrscheinlich, noch konnte dies durch den einfachen Wechsel des Tempus angedeutet sein. Selbst wenn man zugiebt, dass die Aussage *οἴδαμεν ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν* V. 14 aus jüdisch-gesetzlichem Bewusstsein heraus gesprochen worden ist, so ist damit noch nicht in der gegenübergestellten Aussage *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι* das Präsens bedingt, sondern es hätte „zur Bezeichnung eines für den Apostel vergangenen Zustandes“ (GODET, vgl. WEISS) wieder im Präteritum weitererzählt worden oder wenigstens gesagt sein müssen, dass dasjenige, was von der Gegenwart erzählt wird, auch auf die Vergangenheit bezogen werden soll (gegen WEISS).

Es kann aber das Urteil „wir wissen, dass das Gesetz pneumatisch ist“ an dieser Stelle und im Munde des Paulus schwerlich auf eine vorchristliche Erkenntnis gehen. Eine christliche Erkenntnis ist es nach sonstiger paulinischer Anschauung, dass das Gesetz Art und Charakter des göttlichen *πνεῦμα* an sich trägt. Denn *τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* I Kor. 2, 11 und *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* I Kor. 2, 14. Diese Erkenntnis bedingt dann aber das Urteil: ich hasse das Böse Röm. 7, 15, *σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός* 7, 16 und *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* 7, 22 und ruft den Zwiespalt zwischen dem Erkennen und Wollen einerseits und dem Thun andererseits hervor. HOLSTEN (paul. Theol. S. 89) hat anerkannt, dass nach der sonstigen paulinischen Psychologie der Augustinismus nur konsequenter Weise diese Stellen auf die regeniti bezogen habe, in denen der Geist Gottes schon wirke.[1]) Das Verständnis des

[1]) Von seiner mit der unsern in Widerspruch stehenden Auffassung des Paulinismus aus zieht HOLSTEN dann freilich die Folgerung, dass Paulus,

Gesetzes, welches Paulus vor seiner Bekehrung hatte, kann er in der That nicht ein pneumatisches nennen, weil es im Widerspruch zum Christentum stand und nichts von dem Christus wusste, der seinem Wesen nach das πνεῦμα ist und ohne den kein Mensch das πνεῦμα empfangen kann. Dieses geistig verstandene Gesetz aber und kein anderes ist es, dem in dem vorliegenden Abschnitt das Wollen des Menschen sich ohnmächtig entgegenstreckt.[1])

Zu gunsten der Möglichkeit, dass auch ein Nichtwiedergeborener die inneren Erfahrungen von 7, 14—25 machen könne, wird vielfach (vgl. THOLUCK S. 341 f.) auf Stimmen aus der Heidenwelt, auf Aussprüche griechischer und römischer Autoren hingewiesen, sowie auf die Selbstzeugnisse alttestamentlicher Frommer. Das Mass des Einflusses griechischer Bildung auf Paulus muss aber erst abgeschätzt werden und wird heute, wo es gewertet wird, oft überschätzt. Hier aber redet er nicht als Humanist, sondern als religiöser Mensch, als Apostel des für die Sünde der ganzen Welt gekreuzigten Gottessohnes. Er

---

ohne diesen Zwiespalt mit seiner Anthropologie und Psychologie ausgeglichen zu haben, also inkonsequenter Weise, diese Aussage auf die irregeniti beziehe, in denen das πνεῦμα τοῦ θεοῦ noch nicht wirke. Wenn HOLSTEN aber (Zum Evang. u. s. w. S. 406f.) ausspricht, Röm. 7, 14 ff. seien eine Schilderung des Dualismus zwischen Geist und Sinnlichkeit, wie er im Zusammenhang mit dem vorderasiatischen Geiste das Wesen des hebräischen Ich bilde, ein Dualismus, der gerade durch das mosaische Gesetz zu einer unseligen Schroffheit und Härte, weil zum Bewusstsein ausgeprägt wurde, so redet er gewiss nicht als Historiker, sondern als Dogmatiker oder Religionsphilosoph, der einen Thatbestand zu gunsten seiner Theorie arg missdeutet.

[1]) Das Urteil AUGUSTIN's Contra duas epistolas Pelagianorum L. I c. 22 Non video, quomodo homo diceret sub lege: „condelector lege dei secundum interiorem hominem", cum ipsa delectatio boni ... non nisi gratiae deputanda sit, welches in mannigfachen Abwandlungen bei denjenigen, die die Stelle auf den Wiedergeborenen beziehen, aufgenommen wird, geht von dem dogmatischen Schema der 4 bezw. 3 gradus hominis aus, welches dem Paulus fremd ist, ebenso wie die auch von AUGUSTIN in Umlauf gesetzte dogmatische Unterscheidung des regenitus und des irregenitus. Des Paulus Bekehrung war aber ein plötzlicher Bruch, nicht ein allmähliches Sichdurchringen zur Gnade. Und die Begriffe des regenitus und irregenitus dürften nicht so schwankend sein, wie sie sind, wenn sie zu präciser Formulierung verwendet werden sollen. Man hat hier bei Paulus christlich und vorchristlich zu unterscheiden.

will nachweisen, dass Sündendienst und Christenleben sich nicht vertragen und kommt dabei auf den Fall der Menschheit, die er als eine Einheit und zwar verderbte Einheit betrachtet, insgesamt der Botmässigkeit der Sündenmacht unterworfen. In diese Gedanken passt eine Hervorkehrung des Edlen, was die Menschheit vor Christus gehabt hat, nicht. Religiös betrachtet und sittlich am Kreuzestod Christi gewertet ist die Menschheit tot, weil als aus Fleischessubstanz bestehend der Sündenmacht unterthan geworden. Auch die Sündenerkenntnis und die freudige Bejahung des Gottesgesetzes, wie die alttestamentliche Frömmigkeit sie schon zeigt, darf nicht als eine auch von Paulus gekannte und anerkannte religiöse Thatsache gewertet werden, da er das Alte Testament nicht mit historischem Blick und Verständnis betrachtet, sondern die Auffassung seiner Zeit, diejenige des Pharisäismus, von ihm auch ins Christentum mit herübergenommen worden ist.

Endlich aber der Schrei: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erlösen aus diesem Todesleibe“ V. 24 macht doch immer wieder selbst auf diejenigen, welche die Erfahrungen des Unwiedergeborenen hier niedergelegt finden, den Eindruck, hier müsse Paulus aus seiner christlichen Gegenwart heraus reden. C. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I 1897 S. 112 (vgl. Chronol. S. 260) schreibt unter Berufung auf die verwandte Empfindung, der Wernle (S. 6. 23f.) und van Manen, Paulus II 1891, S. 71f., Ausdruck verleihen: „In Wahrheit macht man den Apostel zum Komödianten, wenn man ihm zutraut, er habe so, wie hier geschieht, nur in der Erinnerung an einen längst vergangenen Zustand reden können.“ Wie wenig ist der enge Zusammenhang von V. 24 mit dem Vorhergehenden und von V. 7—25 mit Kap. 6, 1—7, 5 und Kap. 8 erfasst, wenn Clemen meint, dies von ihm selbst so stark hervorgehobene Argument damit richtig abgeschätzt zu haben, dass er den Ausruf erklärt als einer besonders trüben Stimmung des Apostels und nicht seinem auch sonst lebendigen Bewusstsein entstammend.[1])

[1]) Nach Clemen soll Paulus erst nach einiger Zeit bei Kap. 8 mit Diktieren fortgefahren haben und zu dem Vorangehenden nachträglich die jetzt den Zusammenhang störenden und deshalb nicht ursprünglichen Worte V. 25a *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* an den Rand haben schreiben lassen, um damit anzudeuten, dass jener im Vorhergehenden geschilderte Zustand doch jetzt Gottlob im allgemeinen überwunden sei.



Durch Zuhilfenahme von Parenthesierungen und Glossemen wird man sich kaum aus der Verlegenheit ziehen dürfen. Aber auch der Widerspruch, in dem dieser Ausruf zu dem 8, 2 ausgedrückten Bewusstsein des Christen steht (B. Weiss), kann gegen die augustinische Fassung nicht entscheiden, da, wie später zu zeigen ist, beide Aussagen im Munde des Apostels, je nachdem er sich betrachtet, möglich sind und hier der Gegensatz beabsichtigt ist. „Auch der erlöste Christ, und gerade er, schaut im Hinblick auf seine sarkische Natur immerdar noch klagend und fragend nach Erlösung aus“ (Philippi).

Mit dem Gesagten soll aber nicht die Interpretation des Augustin [1]) und der ihm folgenden Ausleger als die richtige ausgegeben werden. Dieselbe krankt vielmehr gleichfalls an deutlichen Schwächen. Denn von einem wirklichen regenitus gilt ebensowenig, ja noch weniger *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, als der irregenitus erkannte *ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν.* Denn der alte Mensch des Christen ist mit Christus gekreuzigt worden Röm. 6, 6. Gal. 2. 20; 6. 14. II Kor. 5, 15. Kol. 3, 3. Die Zeit, da der Christ im Fleische lebte, ist vergangen, der Christ ist nicht mehr *ἐν σαρκί* Röm. 7, 5; 8, 9. Auf Seiten Gottes stände nicht nur der *νοῦς* oder der *ἔσω ἄνθρωπος*, sondern das *πνεῦμα* stritte mit der *σάρξ* wie Gal. 5, 17, aber mit dem Erfolg von V. 16. Der im Geiste Wandelnde erfüllt die Rechtsforderungen, die Gottes Gesetz an ihn stellt Röm. 8, 4 und erstickt die Intriguen des Fleisches Röm. 8, 13. Augustinische Sätze aber wie: Facere se dixit et operari non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi oder: Facere bonum est post concupiscentias non ire; perficere autem bonum est non concupiscere oder die Erklärung *αἰχμαλωτίζοντα* V. 23 durch captivare conantem dürfen, auch wenn sie sich zum Teil noch bis in Auslegungen wie die Philippi's erhalten haben, heute bei den Protestanten als überwunden gelten.

Daher hat Hofmann, um den bezeichneten Fehler zu vermeiden, die Auffassung, es spreche der Wiedergeborene, dahin ermässigt, dass der Apostel alles von V. 14 von sich in dieser seiner Gegenwart sage, so jedoch, dass er sich zunächst nur

---

[1]) Hauptsächlich Contra duas epistolas Pelagianorum I c. 9 sqq., Contra Julianum Pel. III c. 26, Operis imperf. c. Julianum V c. 59 sqq., De nuptiis et concupiscentia I c. 29. 30, Retractationum I c. 23.

hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott darstelle, abgesehen von der aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung, welche nun erst, 8, 1—11, zur Aussage komme (Der Schriftbeweis ²I S. 556).

Damit ist der Erkenntnis Ausdruck verliehen, dass die Aussagen über ein Thun des Bösen gegen ein besseres Erkennen und Wollen nicht abgeschwächt werden dürfen. Das Ich, von dem der Apostel in diesem Zusammenhang redet, ist „einerseits innerlich wollendes, andererseits nach aussen thätiges. Da, wo sein Wollen des Guten zur That werden sollte, verfällt es, obgleich es das Gute will, dem Gesetze der Sünde; und die eigne Begierde, die ihm von daher kommt, dass es im Fleische lebt, nötigt ihm das Böse auf, es zu thun, obgleich es dasselbe hasst" (Hofmann, Komm. S. 291). Hofmann's Anschauung ist Luthardt gefolgt.[1]) Auch Mühlau S. 232—234 scheint dieser Fassung beizutreten.[2])

Es sind also nur wenige, die Hofmann zu überzeugen vermocht hat. Der Grund davon ist darin zu suchen, dass auch seine Erklärung von Schwierigkeiten gedrückt wird. Auch Hofmann vermag, wenigstens einem Teil seiner Auslegung zufolge, den Übergang vom Tempus der Vergangenheit zu demjenigen

---

[1]) Freilich, indem er, wohl unter dem Einfluss älterer Exegeten, eine Beziehung des Menschen zum Gesetz mit herein nimmt: „Der Apostel redet von sich, dem Bekehrten, so dass er dabei absieht von der Macht der Befreiung, welche er Christo verdankt und in ihm besitzt. Denn er will von der Stellung des Gesetzes zum Menschen reden. Das Gesetz hebt den Menschen, auch wenn sein persönliches Wollen sich Gott zugewendet hat, über jenen Widerstreit zwischen Wollen und Thun nicht hinaus, sondern das verdankt er erst dem neuen Stand des Geistes Jesu Christi, welcher eine Macht der Befreiung ist. So dient diese Ausführung seiner Widerlegung des Gesetzesstandpunktes." Damit ist der Gegensatz verschoben, denn es stehen 7, 14—25 nicht gegenüber die Stellung des Gesetzes zum Menschen und der neue Stand des Geistes, sondern das geistliche Gesetz und der als Fleischesstoff unter der Macht der Sünde ringende und seufzende Mensch.

[2]) Dies gilt wenigstens dann, wenn sein Punkt 3 über Punkt 4 die Oberhand behalten soll. Er findet nämlich ad 3 V. 13ff. ausgeführt, welche Erfahrung der Apostel und der Christ immer noch zu machen hat, wenn er sich nur dem fordernden Willen Gottes gegenübergestellt sieht, wenn er, nur auf sich selbst gestellt, dem heiligen Gesetz gegenübersteht. Trotzdem aber betrachtet er ad 4 Gal. 5, 16f. den Streit der σάρξ und des πνεῦμα als authentischen Kommentar zu Röm. 7 und findet zum Teil bis auf den Wortlaut dasselbe hier und dort ausgesagt.



der Gegenwart nicht genügend zu erklären und mischt christliche und vorchristliche Erkenntnis ineinander.[1]) Er findet 7, 7—12 die Meinung der christlichen Lehre in Betreff der zwischen Sünde und Gesetz statthabenden Beziehung ausgesprochen. Der Christ wisse vermöge seiner christlichen Erkenntnis, dass er durch den Eintritt des Gebots, welches die Sünde aus dem Tode ins Leben rief, den Tod erfahren habe (Komm. S. 277). Das scheint so verstanden werden zu müssen, dass diese Erkenntnis in der vorchristlichen Lebensperiode des Apostels noch nicht vorhanden gewesen sei. Das meint HOFMANN aber doch nicht, denn er lässt den Apostel ausser Beziehung zu einem Gesetze sich nur so lange befinden, bis das Gebot des geoffenbarten Gesetzes an ihn kam. Er sei ja unter dem Gesetze aufgewachsen. „Aber sowie ihm das Gebot entgegentrat, hatte zugleich mit seiner Unkenntnis der Sünde auch dies sein Leben ein Ende: die Sünde lebte auf, sagt der Apostel, und ich starb.“ Im Schriftbeweis S. 551 f. lässt er die Verse 7—11 „von der ersten Selbstbestimmung“ handeln. Und im Kommentar (S. 281 f.) sagt er, dass Paulus V. 10 von einem Geschehnisse der Vergangenheit gesprochen habe, V. 14 dagegen von einem Zustande seiner Gegenwart spreche. V. 7—13 aber sei nichts ausgesagt, wie die Einsicht, *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* oder die im Folgenden kundwerdende Willensrichtung entstanden sei, wir „hören vielmehr nur eben denselben, welcher oben erzählt hat, wie die zuvor tote Sünde in ihm lebendig geworden, er aber damit dem Tode anheimgefallen sei, jetzt aus einer Gegenwart heraus sprechen, in welcher er jene Einsicht besitzt“. Aus dem Bestreben heraus, den Übergang vom Präteritum zum Präsens für das Verständnis zu erleichtern, sieht er sich auch im Kommentar veranlasst, V. 13 statt *ἐγένετο* zu lesen *γέγονεν*. Diese Lesart ist jedoch durch KL und einige griechische Väter nicht genügend gestützt, und viel hilft sie auch nicht. Denn die Frage V. 13 bezieht sich immer auf die Vergangenheit, da sie an dasjenige anknüpft, was V. 7—11 geschildert war und da es sich um das Verständnis jenes Geschehnisses handelt. HOFMANN hat ein Gefühl dafür, wo die Schwierigkeit seiner Auffassung liegt. Er schreibt Komm. S. 291: „auf welche Weise er dazu gelangt

[1]) Dies Urteil will nur in dem Fall gelten, dass es mir gelungen ist, die Meinung HOFMANN's zu erfassen.

sei, am Gesetze Gottes seine Lust zu haben und das Gute zu wollen, sagt er nicht, weil es nicht hierher gehört". Allein dies ist doch nur ein Versuch, der eigentlichen Schwierigkeit zu entfliehen. Es will mir auch nicht gelingen, diesen Satz mit dem schon citierten, dass schon und zugleich mit dem Eintritt des Gebotes Unkenntnis seiner Sünde und Leben ein Ende nahmen, in Einklang zu bringen. Der Streit der Auslegung dreht sich gerade darum, ob hier der Apostel aus seiner christlichen oder aus seiner vorchristlichen Erfahrung und Erkenntnis rede und ob christliche und jüdische Selbstbeurteilung hier zusammenfliessen. Hat Paulus als Jude das V. 7—11 Erzählte erlebt und erkannt, handeln aber V. 14—25, wie Hofmann annimmt, von seiner christlichen Erkenntnis, so ist der von B. Weiss geltend gemachte Einwand berechtigt, er könne mit *εἰμί* V. 14 nicht sein Ich meinen, wie es nach seiner Bekehrung durch die Wiedergeburt geworden, da er aus der gegenwärtigen Beschaffenheit desselben ja nicht begründen könnte, was er als Resultat seiner Erlebnisse unter dem Gesetz V. 12f. zusammengefasst hatte. Denn lässt Hofmann die Frage des 13. Verses Anlass geworden sein, dass von V. 14 an dargethan wird, wie so gar nicht ihm seine Erkenntnis und Anerkenntnis des göttlichen Gesetzes dazu verhelfe, das Gute zu thun, obgleich er es wolle, und das Böse nicht zu thun, obgleich er es hasse, so müsste dies ja auch als vorchristliche Erfahrung gelten, oder aber, wenn der Übergang zur christlichen Erkenntnis gemacht werden sollte, hätte dies der Apostel deutlich gesagt.[1])

Wird aber der Gedankenreihe Folge gegeben, wonach die Schilderung V. 7—11 wohl ein vorchristliches Erlebnis ist, das jedoch in seiner Bedeutung erst vom Christen erkannt wird, so befinden wir uns im Bereiche derjenigen Auffassung, die uns die richtige erschien.

Paulus als Glied der Menschheit hat mit erlebt, was Adam im Paradiese erfahren hat. Den Sündenfall der ersten Menschen erzählt er in der ersten Person Sing., weil Adam als Stammvater des Geschlechtes, innerhalb dessen auch der Apostel steht, das ganze Geschlecht in sich begreift, daher Adams Sünde auch die Sünde jedes seiner Nachkommen ist. Und umgekehrt, er als

[1]) Dieser Einwand ist auch gegen das von Mühlau S. 233f. Vorgetragene zu erheben.



persönliches Wesen sieht sich der Sündenmacht unterworfen, nicht weil er eine selbständige, von anderer Erfahrung unabhängige Erfahrung von derselben gemacht hätte, sondern weil er in dem menschheitlichen Zusammenhang mit Adam steht. Paulus weiss, das Gesetz ist heilig, gerecht und gut, er weiss, dass die Sünde dadurch, dass sie dies göttliche Gesetz der gesamten Menschheit gegenüber gemissbraucht und ihren sündigen Zwecken dienstbar gemacht hat, sich als über die Massen sündig erwiesen hat. Er sagt hier nicht, wie ihm diese Wahrheiten aufgegangen sind. Darin hat HOFMANN ja zweifellos recht. Er stellt sie einfach als Wahrheiten, die zwischen ihm und den Lesern unbestritten sind, hin. Dies kann er deshalb thun, weil es ihm nicht zweifelhaft ist, dass seine Weltbetrachtung durch Gottes Offenbarungsthaten als richtig erwiesen ist. Auf die von Gott ausgegangenen Heilswirkungen hat er 6, 1—11 und 7, 1—6 mehrfach angespielt und sie zur Grundlage seiner Erörterungen gemacht. Da nun der Abschnitt 7, 7—25 in enger Gedankenverbindung mit 6, 1—7, 6 steht, so ist auch für ihn die Vorstellung als vorschwebend anzunehmen, dass die Sünde in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen mittelst des Gesetzes erfolgten Wirksamkeit ihm erst durch Christum offenbar geworden ist, und zwar dadurch, dass Christus einen zur Sünde in Beziehung stehenden Tod sterben musste und der Christ in dem Akt des Gläubigwerdens und in dem Sakrament der Taufe sich in diesen gleichen Tod dahingegeben sah.

Es ist aber hier auf ein weiteres aufmerksam zu machen, auf den Wechsel in der Bedeutung des Begriffes Gesetz. Wir meinen damit nicht sowohl den, dass *ὁ νόμος* bis 6, 7 in der Bedeutung „das mosaische Gesetz“ gebraucht war, während von V. 7—11 das paradiesische Gebot Gottes in den Vordergrund tritt, jedoch so, dass dasselbe doch auch wieder als der Allgemeinheit geltend über diese Schranke hinausweist, sondern wir haben hier auf einen andern Unterschied hinzuweisen.

Der Gedanke von 7, 7—13 ist der, dass das Gesetz nicht Sünde, sondern heilig ist, dass es auch nicht den Tod des Menschen gewirkt hat, dass es aber dennoch in der Hand der Sündenmacht das Mittel war, durch welches der Mensch in den Tod gestürzt worden ist. Das an sich Gute und das Heilige ist ausgeschlagen zum Gegenteil des in seinem eignen Wesen

Liegenden, durch die Sündenpotenz. Dieser Gedanke ist verwandt dem 5, 20 ausgesprochenen, dass das Gesetz in den Kausalnexus zwischen Sünde und Tod nebeneingekommen sei, damit die Übertretung sich vervielfältige. Die Verwandtschaft besteht darin, dass beide Male das Gesetz dazu gedient hat, den Menschen in die Sünde und damit in den Tod zu verstricken. Dennoch aber besteht eine wesentliche Differenz zwischen beiden Aussagen, welche in der Verschiedenheit des Begriffes *νόμος* ihren Grund hat. 5, 20 handelt Paulus von dem mosaischen Gesetz als einem Zwischeninstitut zwischen Adam und Christus, er betrachtet dasselbe also nach derjenigen Seite, nach der es vergänglich ist. Hier aber, 7, 7—13, ist das Gesetz unveräusserliche Kundgebung des göttlichen Willens, die auch dem Christen gilt und von demselben anerkannt wird. Dieser Wechsel der Bedeutung tritt in 7, 6 ein. Noch von 7, 1 an war das Gesetz als den Menschen knechtende Macht vorgeführt, von der die Christen durch das Mitsterben mit Christus losgekommen sind (*κατηρ-γήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* V. 6). Aber in V. 6 wird auch gesagt, dass die Christen doch auch „dienen“ müssen, freilich nicht mehr, wie früher, mit einem Buchstabendienst, sondern in der Kraft des Geistes. Man könnte versucht sein, diesen an zweiter Stelle genannten Dienst nach V. 4 als einen Dienst Christi oder Gottes zu denken. Aber so gewiss diese Auffassung auf das Richtige hinausläuft, fasst sie doch nicht scharf genug die Eigenart der Aussage. Der Apostel spricht nicht deutlich von einem Dienst Gottes, auch nicht von einem Dienst in der Art des Geistes, sondern von einem Dienst in der neuen Art des Geistes im Gegensatz zu der alten Art des Buchstabens. Diese Gegenüberstellung verlangt den Einschluss einer Beziehung des Dienstes zum Gesetz.

Wir sehen uns hier auf die Analogie verwiesen, welche II Kor. 3, 6 ff. (vgl. auch Röm. 2, 29) bietet. Identität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund besteht hier erstens darin, dass der Dienst beide Male von Gott geordnet ist, zweitens darin, dass der Dienst beide Male ein Dienst Gottes ist, drittens darin, dass in beiden Bünden eine Willensforderung Gottes an den Menschen herantritt (trotz *ἐλευθερία* 3, 17), der sich der Mensch in der *διακονία* unterwirft. Dort aber tritt die göttliche Willensforderung an den Menschen heran in der Form des

γράμμα, während der Dienst des Neuen Bundes eine *διακονία τοῦ πνεύματος* ist. Weil die Willensforderung dort *γράμμα* ist, vermag sie — nach Gottes eigenem Willen — nur zu töten, während der Dienst, der in der Kraft des *πνεῦμα* geschieht, das Leben wirkt. Diesen Aussagen, die keineswegs einen reinen Parallelismus zwischen dem Alten und dem Neuen Bund zum Ausdruck bringen, liegen unausgesprochene Gedankengänge zu grunde. Hervorgehoben sei hier nur der, dass nur deshalb die Willensforderung Gottes im Alten Bund als *γράμμα* an den Menschen herantritt, weil der Mensch auf dieser Stufe noch nicht das in sich hat, was den Dienst des Neuen Bundes zu einer *διακονία τοῦ πνεύματος* macht, den Geist. Weil der Mensch Fleisch ist, kann der Dienst nur eine *διακονία τοῦ γράμματος (τοῦ θανάτου)* sein. Nicht also wird der Inhalt des Dienstes verschieden gedacht, sondern die Form und Wirkung. Die Willensforderung Gottes, die dort zum Tod, hier zum Leben führt, ist beide Male die gleiche. Aber hinzuzufügen ist, dass der Apostel die Zeit des Dienstes des *γράμμα* als abgethan und überwunden ansieht.

Ebenso verstehe ich Röm. 7, 6. Der Christ dient Gott auf Grund der göttlichen Willensoffenbarung. Er dient ihr als Christ, d. h. seitdem er dem abgestorben ist, worin er gefangen gehalten wurde. Er dient nicht mehr in der alten Form des Buchstabens, sein Dienst hat nicht mehr die Art des Buchstabendienstes an sich, sondern er dient der Willensoffenbarung Gottes in der Form des Geistes, sein Dienst hat die Art des in der Kraft des Geistes verrichteten Dienstes an sich. Da nun unbeschadet der durchaus negativen Wirkung und der Leugnung der Geltung desselben für den Christen der Gesetzesdienst 7, 1—6 nicht anders als ein von Gott geordneter betrachtet werden kann und da auch 7, 7 ff. die Erörterung über das Gesetz noch fortläuft, insofern dem freilich erst 8, 3. 4 erreichten Ziele der in der Kraft des Geistes ermöglichten Gesetzeserfüllung zugestrebt wird, scheinen mir die beiden Seiten der Betrachtung in dem Gegensatz *ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος* sich zu berühren und ist daher der Dienst als ein Dienst Gottes, aber doch in der Form eines *δουλεύειν τῷ νόμῳ* zu verstehen.

Paulus hatte 7, 5. 6 den vorchristlichen und den christlichen Stand gegenübergestellt, ähnlich wie 6, 20. 22. Entsprechend dem dortigen Gegensatz *ὅτε δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας — νυνὶ δὲ*

ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας sollte auch hier nach V. 5 *ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί* in V. 6 fortgefahren werden *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ σώματος τῆς σαρκός* (vgl. 6, 6). Paulus hatte aber V. 5 von einem bei der fleischlichen Zuständlichkeit des Menschen durch das Gesetz gewirkten Erfolg gesprochen und wird dadurch veranlasst, statt der *σάρξ* den *νόμος* entgegen zu stellen. Um diese Aussage im Sinne von V. 5 zu vervollständigen, wird in *ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα* der Hinweis auf den zweiten Begriff, die *σάρξ*, gefunden werden müssen. Daher wird Paulus sagen wollen, dass wir als Christen vom Gesetz losgekommen sind, indem wir der Knechtschaft abstarben, in der uns unser durch das Gesetz notwendigerweise sündig erregtes Fleisch bis dahin hielt. Das Gesetz wirkt uns nun nicht mehr Sünde, weil wir nun nicht mehr im Fleisch sind.[1]) Bei dieser Fassung tritt sachlich der Gegensatz zu *ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί*, den der Gedanke fordert, heraus. Und so schliesst sich auch die Folgerung mit *ὥστε* richtig an. Es wird also hier die aktive sittliche Gerechtigkeit, ein dem Willen des Gottesgesetzes entsprechendes Thun dem Christen zugeschrieben. Aber auch darauf ist hinzuweisen, dass im Geiste des Paulus eine unlösliche Verbindung zwischen den Vorstellungen von einem Dienste in der alten Art des Buchstabens und der sarkischen Zuständlichkeit des Menschen bestand.

Mit der Wendung des Gedankens in V. 6 hat sich Paulus die Möglichkeit geschaffen, im Folgenden den sublimierten Begriff des Gesetzes der Erörterung zu grunde zu legen: wir befinden uns auf dem Boden des Christentums. Und nun erst kann er die Zweifelsfrage, die von 5, 20 an sich dem Gegner auf die Lippen drängen musste: *ὁ νόμος ἁμαρτία;* und die weitere: *τὸ ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος;* in das volle Licht der christlichen Erkenntnis stellen. Es treten aber V. 5. 6 auch schon die beiden Begriffe *σάρξ* und *νόμος*, welche die Darlegung V. 7—25 beherrschen, derart in den Gesichtskreis, dass das Verhältnis derselben zueinander eine nähere Auseinandersetzung erfordert. Dieselbe muss verschieden ausfallen, je nachdem der Nichtchrist oder der Christ als Objekt der Betrachtung dient und je

---

[1]) Die Lesart *τοῦ θανάτου* statt *ἀποθανόντες*, welche DEFG defg vg und viele latein. Väter bieten, verwischt diesen Gegensatz. Daher erweckt sie den Schein geringerer Ursprünglichkeit.

nachdem der Christ als der σάρξ abgestorben oder noch in der σάρξ lebend betrachtet wird. Paulus will vom christlichen Standpunkte aus den Einwurf entkräften, es folge aus seinen Prämissen die Gleichung ὁ νόμος ἁμαρτία. Er kann sich also, da νόμος ein christlicher wie ein vorchristlicher Begriff ist, nicht nur auf die Zeit des Christenlebens beschränken, sondern muss seine Beweisführung allgemein halten und setzt daher bei dem Zeitpunkt ein, als der Begriff νόμος in die Menschenwelt eintrat. Demgemäss zeigt er V. 7—25, wie das Gesetz als Ausdruck des bleibenden Gotteswillens auf den Menschen, welcher σάρξ ist, wirkt.

Nach V. 6 zielt Paulus auf die Erörterungen Kap. 8 ab. In diesen gipfelt seine christliche Erfahrung. Aber dieselbe ist eine zwiespältige. 7, 14—25 und 8, 1—11 gehören, wie Philippi schon treffend hervorgehoben hat und wie auch Hofmann, neuerdings wieder Mühlau S. 234 im Anschluss an Thomasius mit Recht geltend macht, zusammen und machen erst, wenn man sie in innige Verbindung zu einander stellt, die Gesamtheit des christlichen Bewusstseins aus.

Als Christ sieht Paulus, wie die Menschheit sündig geworden ist. Weil der Mensch Fleisch ist, der Begierde zugänglich und damit fähig zu sündigen, ist es der Sündenmacht gelungen, der Menschheit durch das Gute, das göttliche Gebot, den Tod zu wirken. Paulus weiss, dass im Christentum beides, die ἁμαρτία wie die σάρξ, überwunden und vernichtet ist. Aber er weiss auch, dass noch jeder Christ mit beidem zu kämpfen hat und diesen Mächten nicht nur unterliegen kann, sondern thatsächlich oft unterliegt. Dies schildert er 7, 14—25. Erst 8, 1—11 gewinnt wieder sein christlicher Optimismus, sein Glaube, die Oberhand, und so zeigt er dann im 8. Kapitel, dass das Überragende und Kräftige im Christen doch das göttliche πνεῦμα ist.

7, 7—25 nimmt Paulus nicht den Standort des Glaubens ein, dass er als Christ dem Tode entnommen ist, sondern den, dass er als Fleisch dem Todesverhängnis notwendig entgegengeht, weil er im Urteil Gottes durch seine Sünde bereits gestorben ist (ἀπέθανον V. 10, μὲ .. ἀπέκτεινεν V. 11, τὸ ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος und ἡ ἁμαρτία . . . μοὶ κατεργαζομένη θάνατον V. 13). Er schildert V. 7—11, wie auch er sündig ge-

worden ist, daher die Präterita, und er schildert V. 14ff., wie er noch sündig ist, weil die Sündenmacht ihn als Fleisch knechtet, daher die Präsentia. Er weiss, dass er dem Todesverhängnis verfallen ist, weil er trotz seiner Erkenntnis von der pneumatischen Art und dem pneumatischen Charakter des Gesetzes als Fleischeswesen unter die Sünde verkauft ist (*γάρ* V. 14).

Mit feinem exegetischen Takt hat schon AUGUSTIN (Contra duas ep. Pel. I c. 10. 11) die Verwandtschaft von 7, 14 und 24 mit 8, 23 hervorgehoben. Paulus schaut an diesen drei Stellen auf seine Beschaffenheit als Fleischeswesen hin und seufzt in dem Gefühl der Sehnsucht nach Erlösung aus dieser Existenzweise. So lange ihm die irdische Materie der *σάρξ* anhaftet, sieht er kein Entrinnen aus der Gewalt der Sünde 7, 14. Dieser Leib, den er jetzt trägt, ist ein dem Tode verfallener. Seine christliche Erkenntnis hebt ihn nach seinem inneren Menschen empor in die reinen Sphären der Freude am Gesetz Gottes. Seine Glieder aber unterliegen der ihn als Fleischeswesen bindenden Gewalt des Sündengesetzes, das ihn in den Tod führt. Dieser ohnmächtige Widerstreit des inneren gegen den sarkischen Menschen presst ihm den qualvollen Ruf 7, 24 aus. Paulus weiss, es giebt Rettung und einen Retter. Nichtsdestoweniger seufzt er, da er sich sehnsüchtig der noch nicht erlangten Sohnschaft Gottes entgegenstreckt.

Die Verwandtschaft von 8, 23 mit 7, 14. 24 reicht aber noch weiter. PHILIPPI (2. Aufl.) und mit ihm TH. SCHOTT (Der Römerbrief 1858 S. 276f.) betrachten die HOFMANN'sche Auffassung der Stelle als Setzung eines casus non dabilis. Denn „bin ich in Christo und schildere das, was ich ausser Christo bin, so schildere ich in concreto nicht, was ich wirklich bin, sondern nur, was ich einstmals ausser Christo war“ sagen PHILIPPI und SCHOTT. Auch B. WEISS erklärt die HOFMANN'sche Fassung als eine leere Abstraktion.[1]) Allein Paulus will hier nicht schildern, was er ausser Christo ist. Es verrät auch keine richtige Auffassung

[1]) Dagegen JOH. WEISS, Theol. Studien, B. WEISS dargebracht, S. 234: „In jedem Falle versetzt er (der Apostel) sich doch mit einer gewissen Kunst und Abstraction in einen ihm schon fremd gewordenen Zustand hinein, sei es der vorchristliche oder der Zustand des Christen, wie er, abgesehen von den Wirkungen des *πνεῦμα* ist oder sein würde“. (Die Sperrung rührt von mir her.)

der HOFMANN'schen Meinung, wenn SCHOTT sie mit dem Einwand zu treffen glaubt, dass, wo von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo erwachsenden Befähigung abgesehen werde, da auch von dieser Lebensgemeinschaft selbst abgesehen werde. Denn HOFMANN sagt ausdrücklich, dass das von V. 14 an Gesagte von dem Apostel zunächst nur auf sein eignes gegenwärtiges (d. h. christliches) sittliches Verhalten bezogen werde, abgesehen von der aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung. Damit aber lässt er die Möglichkeit offen, dass der Apostel, wenn er auch nicht Lebensgemeinschaft mit Christus im engern Sinne im Auge habe, so doch von der durch Christus in ihm gewirkten richtigen Erkenntnis spreche.

Die Lebensgemeinschaft mit Christus ist eine durch den Geist vermittelte und geht so weit, als der Christ geistbegabt ist. Eine vollkommene wird sie sein, wenn der Christ in dieselbe Seinsweise eingegangen sein wird, in der der erhöhte Christus lebt, d. h. nach Ablegung des irdischen Leibes. Aber der Christ ist vor der Parusie und vor der himmlischen Vollendung noch in sarkischer Zuständlichkeit, er erleidet also eine doppelte Betrachtung, je nachdem man seine pneumatische oder seine auch noch sarkische Beschaffenheit ins Auge fasst. An unserer Stelle betrachtet sich Paulus als *σάρκινος* V. 14, was gleich ist einem genetivus materiae. Paulus will jedoch nach V. 14 von einer Erkenntnis sprechen *(οἴδαμεν)*, die pneumatischer Art ist, also ihm durch das *πνεῦμα* vermittelt ist. Während er also sonst in seinen Briefen die Blicke der Leser wohl auf den sündigen Zustand lenkt, in dem sie sich als Nichtchristen befanden, sobald er aber als Apostel zu ihnen als Christen redet, sie das betrachten heisst, was sie als Christen sind, was sie als solche haben, wie sie als solche zu wandeln verpflichtet sind, was ihnen als Erlösten in der Gegenwart und in der Zukunft gewiss ist, führt er hier die Erörterung darauf, was der Christ ist, sofern doch auch er noch *σάρξ* ist. Er unterscheidet, indem er in dramatisch bewegter Darstellungsform verschiedene Seiten seines Innenlebens einander gegenüberstellt, sein eigentliches Ich von der ihn zwingenden Sündengewalt. Er hat die rechte Erkenntnis und das Wollen des Guten. Er stimmt dem Gesetz zu, dass es gut ist, er freut sich

am Gesetz Gottes nach dem inneren Menschen. Nur so weit er Fleisch ist, ist nichts Gutes in ihm. Sein eigentliches Ich thut das Böse nicht, wohl aber thut er es als Person unter dem Druck der Sündenmacht, die ihn unter ihre Botmässigkeit gefangen nimmt und als Herrin ihn zum Gehorsam gegen ihren Willen zwingt. So stark fühlt er die Knechtung unter deren Willen, dass er sie als eine mit der Regelmässigkeit eines Gesetzes wirkende Gewalt bezeichnet: *εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον .. ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται* V. 21; *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσί μου* V. 23, vgl. V. 25. Das Resultat der Erörterung wird 7, 25 dahin zusammengefasst, dass der Apostel auf sich selbst gestützt, für seine Person, d. h. nach dem Gegensatz in 8, 1 f., ohne die durch die Lebensgemeinschaft, den Geist Christi ihn befähigende Kraft, mit seinem *νοῦς* dem Gesetz Gottes dient, mit der *σάρξ* aber dem Gesetz der Sünde. Seine Erkenntnis und sein Thun stehen in Widerspruch zu einander und zwar regelmässig. Dennoch aber giebt der Apostel selbst innerhalb dieser Gedankengruppe einen Hinweis darauf, dass dies nicht die abschliessende Betrachtung ist. Der Klageruf, der sich ihm entringt, in der Sehnsucht, diese Knechtschaft abzuschütteln, V. 24, erhält unmittelbar darauf, V. 25 a, eine Antwort, welche zeigt, dass Paulus thatsächlich einen andern Herrn hat (*Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν).* Der Dank, den er ihm zollt, kann dem Zusammenhang nach nur der Dank des Befreiten sein. Aber er will die Gedankenreihe erst abschliessen, die er begonnen hatte und fasst daher V. 25 b das Ergebnis von V. 14—23 in dem schon bezeichneten Sinne zusammen.

Danach schreibt sich der Apostel V. 14—25 die volle christliche Erkenntnis zu, aber ein stetes Unterliegen wegen seiner Existenzweise als Fleischeswesen. Die Erkenntnis ist nach seiner sonstigen Lehre und nach V. 14 auch hier durch das *πνεῦμα* gewirkt. Aber ist es wirklich eine leere Abstraktion, die beiden Seiten der Wirkung des *πνεῦμα*, die der theoretischen und die der praktischen Erkenntnis, der Befähigung zum rechten sittlichen Thun, auseinanderzuhalten? Hat Paulus in der That nicht an sich erfahren, dass sein Handeln hinter dem christlichen Ideal, das er in Wissen und Wollen in sich trug, zurückblieb, weil er „im Fleische“ war und daher das in ihm liegende Böse die

Oberhand behielt?[1]) War er ein so schlechter Menschenkenner, dass er diese Thatsache an andern nicht beobachtete? Sah er in seinen Gemeinden nicht das freudige Ergreifen der christlichen Heilspredigt und trotzdem die Mängel der sittlichen Lebensführung, die das Christentum von ihnen verlangte? Hatte er vergessen, dass er eben noch im 6. Kapitel des Römerbriefs aus dem Indikativ in den Imperativ hatte übergehen müssen, um recht eindringlich die Notwendigkeit hervorzukehren, dass es nicht genüge, an Christum gläubig zu werden, sondern dass man auch in Christum hineinwachsen müsse?[2]) Ist es nicht eine Eigentümlichkeit der Dialektik des Paulus, die ihn bewegenden Gedanken scharf, oft fast schroff auszusprechen, mögen sie auch nur ein einseitiges Bild geben und von anderer Seite her eine wesentliche Korrektur erfahren?

Jedoch das eigentliche Losungswort in der christlichen Betrachtung der *σάρξ*, welches für den Apostel die Frage löst und ihm seinen festen Standort giebt, ist wohl in dem Ausruf „Dank sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn“ 7, 25 angedeutet, kommt aber zum deutlichen Ausdruck erst 8, 3 „Gott hat verurteilt die Sünde in dem Fleisch“. Dies göttliche Urteil ist nun für jedes christliche Leben das Überragende. Die That Gottes, dass er Christum in Nachbildung des Sündenfleisches sandte und als Sühnopfer sterben liess, giebt dem Christen festen Halt. Es sind doch wohl Glaubensaussagen, nicht solche, welche in vollem Umfang aus der Erfahrung stammen, mit denen der Christ, auch der Apostel, bekennt, dass er nicht mehr im Fleische ist und nicht mehr fleischesgemäss wandelt. Aber jene That Gottes liegt klar vor Augen, ist voller Realität für einen jeden Gläubigen. Hier fühlt der Apostel festen Boden unter den Füssen. Von hier aus überwindet er auch den Fluch, den er 7, 14—25 als über seinem Erdenleben lastend erkannte.

Gleich im folgenden Kapitel, 8, 23ff., haben wir aber auch eine Analogie zu dieser Selbstbetrachtung des Christen, nach

[1]) Die Stimmung ist auf dem Gebiet des Ethischen die gleiche, wie der Apostel es für sein religiöses Empfinden II Kor. 5, 6 so ausdrückt: *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου.*

[2]) 6, 11—13 nach 6, 1—10; 6, 19 nach 6, 16—18. Ähnlich 8, 12. 13 nach 8, 1—11; in I Kor. 6, 12—20 V. 18. 20; Gal. 5, 24 neben 25; Kol. 3, 3. 4 zwischen V. 1. 2. 5ff.



der er wohl vom πνεῦμα erleuchtet ist, ohne dass die reale Wirkung desselben auf den Menschen mit einbezogen wird. Nach 8, 23 seufzt der Christ als ein solcher, welcher im Besitze der Erstlingsgabe des Geistes ist, in sich in der Erwartung der die Befreiung von dem irdischen Leibe mit sich führenden Einsetzung in den Sohnesstand.[1]) Zu diesem Seufzen tritt nach V. 26 als ein weiteres *(καί* und *συναντιλαμβάνεται)* sachlich gleichgeartetes *(ὡςαύτως)* das des πνεῦμα, um der Schwachheit des Christen zur Seite zu stehen. Da nach dieser Aussage das πνεῦμα im Menschen selbst wirkt und die Äusserung desselben als Gebetsseufzen näher bezeichnet wird, welches aus dem Herzen des Menschen Gott verständlich hervorquillt, ist τὸ πνεῦμα als göttlicher, im Menschen wirksamer Geist zu verstehen. Von hier aus rückwärts gesehen will V. 23 das ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν auf dasjenige gedeutet werden, was der Christ thut als Christ, aber nicht durch die Kraft des Geistes getrieben.[2])

Nach den gegebenen Darlegungen glauben wir uns berechtigt, mit den bezeichneten Einschränkungen Röm. 7 im Sinne der augustinischen Auslegung nach der späteren Gestalt seiner Lehrform und des reformatorischen Verständnisses zu deuten.

---

[1]) τῷ νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας 7, 25 = ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν 8, 23.

[2]) Es sei aber auch auf die Verschiedenheit im Vergleich mit Kap. 7 hingewiesen, die darin besteht, dass dort eine ethische Gedankengruppe vorliegt, hier eine religiöse; innerhalb deren die ethische nur mitklingt. Vgl. aber auch I Kor. 14, 14 f. und dazu Gunkel S. 54, ferner Röm. 8, 16, wo nach V. 14. 15 τὸ πνεῦμα der Urheber des Rufes ἀββᾶ ὁ πατήρ zu sein scheint (Gal. 4, 6 κρᾶζον), mit τῷ πνεύματι ἡμῶν aber der menschliche Geist gemeint ist, Gunkel S. 66 f., ferner S. 91 ff., wo hervorgehoben wird, dass die beiden grossen Gebiete, in denen sich der göttliche Geist wirksam erweist, das Christenleben und die mancherlei Charismata für die Anschauung des Paulus ineinander liegen. Geht Paulus doch Röm. 12, 6 ff. von einer Aufzählung der christlichen Charismata zu einer Aufzählung der christlichen Tugenden über. Auch die letzteren sind Gnadengaben I Kor. 7, 7. Dass endlich beim religiösen Getriebenwerden das den Menschen Überwältigende und zur Passivität Herabdrückende in den Vordergrund treten könne, während bei der ethischen Betrachtung naturgemäss der persönliche Wille des Menschen in Frage komme, darf wegen Gal. 5, 17 ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε und Röm. 8, 2 ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε nicht zu stark betont werden.

Denn wenn wir auch ablehnen mussten, den Apostel hier als Wiedergeborenen im engeren Sinne des Worts redend zu denken, so liegt doch der Ausdruck der späteren augustinischen Deutung darauf, dass, wie AUGUSTIN selbst Retract. I c. 23 sagt, de ipso apostolo posse intellegi quod ait „scimus quoniam lex spiritalis est, ego autem carnalis sum“.[1])

Somit haben wir aus Röm. 1—3 und 7 das Ergebnis zu ziehen, dass diese Kapitel für die Beantwortung der Frage, ob nicht schon in dem vorchristlichen Denken des Apostels Anschauungen wirksam waren, welche ihn dem Lichte des Evangeliums entgegentrieben, keinen Ertrag abwerfen. Insbesondere besagt Röm. 3, 20 nicht, dass er schon als Pharisäer zu einer vollkommenen Erkenntnis der Sünde gelangt sei. Die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ist erst christliche Erkenntnis. Auch Röm. 7, 7 ff. zeigt nicht die Stellung des unbekehrten Paulus der Sünde und dem Gesetz gegenüber, sondern eine erst dem Glauben an den dem Fleische und Gesetz abgestorbenen Christus erreichbare Beurteilung der Geschichte der Menschheit und der Erfahrung des Individuums. Dass hellenistische Gedanken, die ihn der Bekehrung entgegentrieben, in ihm vor seiner Bekehrung in bemerkenswerter Weise wirksam gewesen wären, muss von diesem Ergebnis aus bestritten werden. Der ungläubige Paulus ist als reiner Pharisäer zu verstehen. Ein Einfluss des Hellenismus auf ihn kann, wenn man von dem durch die griechische Sprache wirkenden Einfluss absieht, in des Apostels vorchristlicher Lebensperiode nur in mittelbarer Weise angenommen werden und zwar durch Wirkungen, welche in den allgemeinen Zuständen und Vorstellungen jener Zeit liegen.

[1]) Es sollte in unseren Kommentaren nicht mehr gelehrt werden, dass AUGUSTIN durch den Streit mit den Pelagianern veranlasst seine frühere Deutung von Röm. 7 auf den Nichtwiedergeborenen aufgegeben habe gegen diejenige auf den Wiedergeborenen. Denn REUTER, Augustinische Studien S. 10f., LOOFS, Leitfaden der Dogmengeschichte [3]§ 52, 2, Derselbe RprThK [3]II s. v. Augustinus, haben nachgewiesen, dass sich AUGUSTIN's Gnadenlehre völlig unabhängig von dem pelagianischen Streit entwickelt hat und dass der Pelagianismus vielmehr eine Reaktion gegen AUGUSTIN's Anschauungen war. Eine Konsequenz dieser Gnadenlehre ist aber die veränderte Auffassung von Röm. 7. Damit stimmt AUGUSTIN's Selbstzeugnis Retract. I c. 23.



5. Kapitel.

Die Thessalonicherbriefe und die Stellung des Paulus zum Gesetz.

In den Thess. wird des alttestamentlichen Gesetzes weder dem Namen noch der Sache nach Erwähnung gethan (Kühl StKr 1894 S. 121 f. 125, B. Weiss, Bibl. Theol. § 62 a, Sabatier, L'apôtre Paul [3]1896 S. 99 ff.), die Begriffe δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, δικαιοσύνη kommen überhaupt nicht vor (Kühl, B. Weiss § 61 d, Clemen Chronolog. S. 264), eine kausale Verbindung zwischen neutestamentlichen Heilsthatsachen und Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes ist nicht hergestellt (Kühl, Sabatier, Sieffert S. 343), und man kann hinzufügen, dass auch der Gegensatz von Geist und Fleisch in I (und II) Thess. noch gar nicht erwähnt wird (Teichmann S. 41) und Ausdrücke wie ἁμαρτία, παράπτωμα u. dergl. abgesehen von der geschichtlichen Betrachtung I 2, 16 nicht vorkommen (Bornemann in Meyer's Komm. 10. Abt. (Die Thessalonicherbriefe) 5. u. 6. Aufl. S. 288).

Aus dem angeführten Thatbestande ist jedoch nicht ohne weiteres zu folgern, dass aus diesen Briefen für die Stellung des Paulus zum alttestamentlichen Gesetz nichts entnommen werden könne, sondern es ist die paulinische Verkündigung in Thessalonich daraufhin zu prüfen, ob sie nicht in ihrer Eigenart zu Schlüssen auf die Heilsauffassung des Paulus in den fraglichen Punkten berechtigt.

Die paulinische Verkündigung in Thessalonich wird vielfach, freilich mit verschiedenen Abstufungen, dahin verstanden, dass sie sich um die beiden nebeneinander gestellten Brennpunkte des Versöhnungstodes und der Auferstehung Christi bewege oder aber, dass sie Predigt von der Wiederkunft Christi zum Gericht und als Vorbereitung darauf Predigt von der Busse sei. Dann findet man in den Briefen je nachdem durchaus den Standpunkt der Urapostel oder eine den Gedanken Jesu und der Urapostel wenigstens nahestehende und vom späteren Paulinismus noch erheblich abweichende Auffassung oder einen zwar die Elemente der späteren Lehre enthaltenden, aber noch nicht ausgebauten Paulinismus.

Nach dem bisherigen Gang unserer Untersuchung und zum Zwecke der Würdigung des soeben gekennzeichneten Thatbestandes werden wir die Thess. unter dem Gesichtspunkt zu prüfen haben, ob sie eine Auffassung des christlichen Heils vertreten, der zufolge der Gläubige sich aus der in voller Allgemeinheit sündigen, daher auch verlorenen Welt ausgesondert, von dem erhöhten Christus, welcher der Geist ist, in dessen Wesensgemeinschaft berufen und bestimmt weiss, unter Abstreifung alles Irdischen, Sarkischen, in dem Reiche Gottes an der himmlischen *δόξα* Anteil zu erhalten, dies aber doch nur unter der Voraussetzung, dass er in der Zwischenzeit bis zum Eintritt des Reiches in seinem Leben erweist, dass mit der Wesensgemeinschaft mit Christus auch eine Willensgemeinschaft mit Christus und durch Christus mit Gott platzgegriffen habe. Dies war die Eigenart der christlichen Erfahrung des Paulus, in welcher der Unterschied seiner Heilsauffassung von derjenigen der Urgemeinde begründet liegt und welche eine Entwertung aller ihn bis dahin erfüllenden jüdischen Werte, in erster Linie des Gesetzes nach der Seite der Heilsbegründung und der normativen Bedeutung, zur unmittelbaren Folge hatte. Nicht darauf kommt es an, dass wir eine Auseinandersetzung des judenchristlichen und des heidenchristlichen Verständnisses vom Heil in Christus in den Thess. finden, sondern ob hier eine Predigt vorgetragen wird, die eine innere Loslösung vom Judentum zur notwendigen Voraussetzung hat.

Eine solche Loslösung vom Gesetz hatte in Paulus nach den von uns aus seinen Briefen gewonnenen Ergebnissen alsbald nach der Bekehrung stattgefunden, und darin liegt die subjektive Berechtigung seines Bewusstseins, dass er von Gott zum Heidenapostel berufen sei.

Treten die Thess. mit der in ihnen vorausgesetzten Predigt des Apostels mit diesen Resultaten in Widerspruch oder bestätigen sie dieselben?

Die technischen Ausdrücke der späteren Briefe fehlen zum grossen Teil in ihnen, von einer lehrmässigen Begründung der christlichen Predigt verraten sie nur geringe Spuren, selbst was an Äusserungen über die Person und das Werk Jesu vorliegt, ist dürftig, und es sind die Vermittlungen zwischen den Hauptthatsachen und den Hauptwirkungen der göttlichen Heilsver-

anstaltung nicht gezogen. Alttestamentliche Beweise sind nicht geführt, auch Rückblicke auf und Überblicke über die Heilsgeschichte werden abgesehen von den kurzen Andeutungen I 2, 15. 16 und dem doch wieder anders gearteten von der Wiederkunft Christi handelnden Abschnitt II 2, 1—12 nicht geboten (vgl. Bornemann S. 280—289. 473. 474).

Daher wird in den Thess. von einem Christus, welcher der Geist ist und den Gläubigen in seine Wesens- und Willensgemeinschaft versetzt, nicht gesprochen, der frühere und der jetzige Zustand der Gläubigen werden nicht nach der Seite ihrer Wesensgegensätze und der daraus folgenden Wirkungen einander gegenübergestellt und weniger ihr gegenwärtiger Besitz als ihre gegenwärtige Aufgabe, ihr Christenstand nicht sowohl als der Anfang des herrlichen Endes wie als Grund der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit gefasst. Die einzigen Erörterungen, in denen christliche Lehrpunkte, nicht zusammenhängend, sondern nach gewissen Seiten behandelt werden, I 4, 13 — 5, 11. II 2, 1—12, vgl. 1, 5—10, betreffen die Eschatologie. Die Briefe stehen wie kein andrer paulinischer Brief von Anfang bis zu Ende unter eschatologischer Beleuchtung. Alles Einzelne erfährt erst von dieser aus sein richtiges Verständnis.

Aber der Inhalt der evangelischen Verkündigung des Apostels in Thessalonich zeigt dennoch dieselben Grundelemente und dieselbe Grundrichtung wie diejenige der späteren Briefe.

Paulus weiss alles, was er in Thessalonich als Apostel gewirkt hat, durch die macht- und gnadenvolle Energie Gottes und zur Ehre Gottes geschehen. Er hat in Thessalonich Evangelium verkündet, da Gott ihn gewürdigt hat, mit dem Evangelium betraut zu werden und hat es so verkündet, dass er nichts anderes denn Gottes Wohlgefallen zu erwerben trachtete I 2, 4. 5 *(θεὸς μάρτυς)*; 4, 1, als Evangelium Gottes I 2, 2. 8. 9, als Kunde, die von ihm ausgerichtet wird, aber von Gott kommt I 2, 13. Im Vertrauen auf Gott hat er trotz seiner herben Erfahrungen in Philippi mit furchtlosem, überzeugungstreuem Freimut die Predigt in Thessalonich aufgenommen und die Freude gehabt, dass sein Eingang nicht vergeblich gewesen ist I, 2, 1; 1, 9. Dass die Thessalonicher den Christenglauben angenommen haben, beruht auf der Liebe, der Erwählung, der Berufung

Gottes I 1, 4. II 2, 13. 16. — I 1, 4. II 2, 13. — I 2, 12; 4, 7; 5, 24. II 2, 14. Gottes Kraft und die Kraft des heiligen Geistes hat seine Predigt in Thessalonich erfüllt und getragen I 1, 5. Sie verfolgte das Ziel, dass die Thessalonicher Gott gefallen I 4, 1, vgl. 2, 4. 12. 15. Gottes Willen bringt und predigt er ihnen I 4, 1. 3; 5. 18, mit Gottes Strafe droht er den in Unsittlichkeit und Unreinheit Wandelnden I 4, 6, denn Gott hat sie nicht zur Unreinheit, sondern in Heiligkeit berufen I 4, 7; 5, 22. Gott giebt seinen heiligen Geist in ihre Herzen I 4, 8, Gott lehrt sie I 4, 9, wer verachtet, verachtet nicht Menschen, sondern Gott I 4, 8. Er und seine Genossen der Verkündigung sind Mitarbeiter Gottes I 3, 2.[1]) Der Apostel kann des Werkes ihres Glaubens und der Arbeit ihrer Liebe und der Geduld ihrer Hoffnung nicht gedenken, ohne in Dank gegen Gott auszubrechen I 1, 2f.; 2, 13. II 1, 3; 2, 13. Mit innigem, unaussprechlichem Danke gegen Gott erfüllt es ihn, dass Gott ihm die Freude gemacht hat, dass die Thessalonicher trotz aller Leiden und Anfechtungen treu im Glauben geblieben sind I 3, 9. Er bittet ihn, er möge ihm die Gnade schenken, die geliebte Gemeinde wiedersehen und die Mängel ihres Glaubens beseitigen zu dürfen I 3, 10f. Nur in anderer Wendung wird derselbe Gedanke wieder aufgenommen in der Form des Gebets, dass Gott die Thessalonicher überreich mache und sie Überfluss haben lasse an gegenseitiger Liebe und ihre Herzen stärke, damit sie untadelig erfunden werden in der Parusie des Herrn Jesu I 3, 12f., vgl. II 1, 11; 2, 16. Auf die Treue Gottes setzt er diese Zuversicht I 5, 24. II 3, 3.

In untrennbarer Verbindung steht aber für das Apostelbewusstsein des Paulus neben Gott Christus. Gott und Christus heissen *κύριος*. Es ist nicht immer sicher zu ermitteln, wer von beiden mit *κύριος* gemeint ist I 1, 8; 3, 12; 4, 6; 5, 27. II 3, 1. 16. Gott und Christus werden nebeneinander gestellt I 1, 1; 3, 11. II 1, 1. 12; 2, 16; 3, 5. Das Evangelium ist als Evangelium von Christus I 3, 2. II 1, 8 Evangelium Gottes I 2, 2. 4. 8. 9. Die Verkündiger des Evangeliums von Christus sind Mitarbeiter Gottes I 3, 2. Die christliche Predigt ist, je nachdem man sie betrachtet, Umkehr zu Gott von den Götzen, um ihm zu dienen, oder aber Erwartung des von den Toten erweckten Jesus, der

[1]) Nach der richtigen Lesart *καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ* D* de Ambrst, von der sich auch B arm FG fg noch Spuren finden.

vom Himmel herabkommen wird, um die Christen vom Zorngericht zu retten I 1, 9f. Gnade und Friede kommt wie von Gott, so von Christus II 1, 2. 12; 2, 16. I 5, 28. II 3, 18. In Gott wie in Christus ist Anfang und Vollendung des Heilsstandes begründet II 2, 16f. Die an Christus Gläubigen gehören zur ἐκκλησία θεοῦ I 1, 1; 2, 14. II 1, 1. 4. Gott übt das Gericht am Ende der Tage aus II 1, 5f., andrerseits Christus I 1, 10; 3, 13. II 1, 8f.; 2, 8. In Christo Jesu ergeht der Wille Gottes an die Gläubigen I 5, 18. In I 4, 1—3 erscheinen Gottes und Christi Wille der Heiligung innig ineinander verflochten. Gott beruft die Gläubigen in sein eignes Reich und zu seiner eignen Herrlichkeit I 2, 12. II 1, 5, vgl. V. 11, andererseits zur Erwerbung der Herrlichkeit unsres Herrn Jesu Christi II 2, 14, vgl. 1, 10. 12, so dass das Ziel der christlichen Hoffnung die Parusie Christi I 1, 10; 3, 13; 4, 15ff.; 5, 23. II 1, 7ff.; 2, 1 und das Ziel der Gläubigen ist, allezeit mit dem Herrn (Jesu) zu sein I 4, 17; 5, 10. II 2, 1.

Wie Gott der mächtige und wirkende Gott des Heils und des Gerichts ist, so ist auch Christus von Gott in die Herrscherstellung des mächtigen und wirkenden Himmelskönigs, der nun Herr der Gläubigen und der künftige Richter ist, eingesetzt worden. Nicht diejenige der beiden ja freilich innig zusammengehörigen Seiten ist die überragende, der zufolge Christus selbst das Werkzeug des machtvollen Handelns Gottes ist: Gott wird die Entschlafenen διὰ τοῦ Ἰησοῦ führen mit ihm I 4, 14, Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern zur Erwerbung der Rettung διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ I 5, 9, vgl. I 1, 10. II 1, 5 und 7, sondern überwiegend wird von Christus als dem gesprochen, welcher als der Herr gebietet, in dessen Person der Grund des Heils der Gläubigen liegt und der, wenn er kraft seiner Herrscherstellung die Weltkatastrophe heraufführt, das Heil zur Vollendung bringen wird. Jesus heisst κύριος I 1, 1. 3. 6; 2, 15. 19 u. ö. II 1, 1. 2. 7. 8. 9. 12 u. ö. Er ist der Retter vom kommenden Zorngericht I 1, 10, der umgeben von allen seinen Heiligen I 3, 13 in Machtfülle herniedersteigen wird vom Himmel, um seine Gläubigen in dauernde Lebensgemeinschaft mit sich zu versetzen I 4, 15ff.; 5, 9f., dessen Glorie an den Gläubigen dann offenbar und wirksam werden soll, so dass dieselbe sie erfüllt und durchdringt II 1, 10. 12; 2, 14, der die Treue in seinem

Dienst vergelten wird I 2, 19f. Er ist es, der seine Apostel aussendet I 2, 6, der die Wege der Menschen zu lenken vermag I 3, 11, er ist die Hoffnung der Gläubigen in der Jetztzeit I 1, 3. II 2, 16, in ihm sterben sie I 4, 16, mit ihm leben sie I 5, 10. Er beruft sie zu seiner Nachfolge I 1, 6. Er liebt sie und giebt ihnen ewigen Trost und gute Hoffnung in Gnaden, er tröstet die Herzen und stärkt sie in jeglichem guten Werk und Wort II 2, 16f. In Christus „stehen" die Gläubigen I 3, 8, in Christus giebt der Apostel Ermahnungen und Gebote I 4, 1; 5, 18. II 3, 6. 12. In ihm sind die Gemeinden schon in der Gegenwart I 1, 1; 2, 14. II 1, 1, in ihm hat der Apostel das Vertrauen zu der Gemeinde, dass sie thut und thun wird, was er als Apostel gebietet II 3, 4, in ihm walten die Vorsteher ihres Amtes I 5, 12.

So ist denn der christliche Glaube ein Ergriffen- und Überwältigtwerden durch Gott und Christus. Das Evangelium zielt auf Gottes und Christi Herrschaft ab, unter welche die Gläubigen sich beugen. Der Glaube erschöpft sich nicht in einem theoretischen Anerkennen einer geoffenbarten Wahrheit, sondern er ist das Hineingezogenwerden in eine mächtige Gotteswirkung I 1, 5, der der Mensch fühlt nicht Widerstand leisten zu können. Der Mensch hört und erkennt, dass Gott in ausserordentlichen Ereignissen in den Gang der Geschichte eingegriffen hat I 4, 14; 1, 9f. und in der Predigt von diesen Gottesthaten auch ihn in dies Handeln einbeziehen will (*εὐαγγέλιον τοῦ ϑεοῦ*, *λόγος τοῦ κυρίου* u. ä.). Die Annahme dieser Predigt hatte nicht die Wirkung, dass die Gläubigen religiös umgestaltet wurden und dass dann als Zweites die Sittenpredigt an sie herantrat, sondern die Briefe zeigen, dass auch in dieser Gemeinde das Erlebnis der Bekehrung als ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit und eine religiöse wie sittliche Neugestaltung gilt.

Die Thessalonicher hatten bis dahin in Blindheit und Unwissenheit dahingelebt. Den lebendigen und wahren Gott kannten sie nicht, sie liefen eitlen Götzen nach I 1, 9. Sorglos lebten sie dahin, in heidnischer Genusssucht und Sünde I 4, 1—8. Die Interessen und Ziele dieser Welt erfüllten auch sie. Indem sie sich nun von Gott erwählt, berufen und geliebt, von Gottes Gnade ergriffen fühlten und dadurch mit unendlicher Seligkeit erfüllt, indem sie sich hineingezogen wussten in den Strom der Gotteswirkungen, erfasst von der Macht des göttlichen Geistes

I 1, 6 *δεξάμενοι τὸν λόγον ... μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου*, 4, 8. II 2, 13, indem sie so an sich selbst die Realität des *θεὸς ζῶν* erfuhren und die Gewissheit sie überkam, dass Gott sie bestimmt hatte, dem Zorngericht zu entgehen und in das Reich Gottes hinübergerettet zu werden I 2, 12 u. ö., war unmittelbar die volle Unterwerfung ihrer Person unter Gott und den Herrn seines Reiches gegeben. Gott kennen heisst für den Apostel nichts anderes als ihm dienen I 4, 5. II 1, 8. Die Umkehr von den Götzen hinweg und die Hinwendung zu Gott hat keinen andern Zweck als den, Gott dem Lebendigen und Wahren zu dienen I 1, 9. Als lebendig erweist sich Gott, indem er als der in der Heilsgeschichte Wirksame erscheint und den Gläubigen neue Lebenskräfte giebt, und als wahr, indem alle andern Gegenstände der Verehrung und damit des menschlichen Strebens verblassen (vgl. II 2, 10. 13). Gott hatte mit seiner Berufung zum Christenstand einen Zweck. Dieser ist negativ *ἀκαθαρσία*, unreines, unheiliges Wesen, positiv Heiligkeit I 4, 7. Mit einer leichten Wendung des Ausdrucks, der für den Gedanken des Apostels charakteristisch ist, schreibt Paulus an dieser Stelle *ἐν ἁγιασμῷ* statt *ἐπὶ ἁγιασμῷ*. Heiligkeit ist das neue Lebenselement, in dem sich naturgemäss und notwendig der Gläubige zu bewegen hat. Warum dies naturgemäss und notwendig ist, geht aus dem folgenden Vers hervor. Mag man *δόντα* oder besser *διδόντα* lesen, mag das *καί* in den Text gehören oder nicht, der Gedanke ist der: der Gläubige besitzt den heiligen Geist, den Gott ihm in das Herz gegeben hat und der nun die Erkenntnis und die Kraft giebt, in Heiligkeit zu wandeln. „Denn dies ist der Wille Gottes, d. h. der Inhalt des Willens Gottes, eure Heiligkeit" I 4, 3. Dies ist ja auch das Ziel, dass die Gläubigen in der Parusie *ἄμεμπτοι ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ* dastehen I 3, 13. Auch I 4, 9 zeugt indirekt für die gleiche Anschauung. Es ist für den Apostel selbstverständlich, dass die Thessalonicher das Gebot der Liebe im Herzen tragen. Gott hat es ihnen ins Herz gegeben. Das Wie wird nicht näher ausgeführt, Röm. 5, 5 zeigt den Weg der Vermittlung, wie ihn Paulus gedacht haben wird.[1]) Das Dass wird die gleiche Begründung haben wie II Kor. 5, 14: die Erfahrung der Liebe Gottes in dem Vollzug der Berufung wirkt unmittelbar ethisch auf den Menschen und

[1]) Auch Gal. 6, 1 (*ὑμεῖς οἱ πνευματικοί*) kann verglichen werden.

löst, da er Liebe erfährt, auch in seinem Innern die Liebesempfindung aus.[1])

Auch die *κυριότης* Jesu ist für die innige Zusammengehörigkeit des Religiösen und des Ethischen im Akte der Bekehrung geltend zu machen. I 1, 10 ist der Gedanke allerdings rein religiös gewendet, aber doch, nachdem V. 6—8 die ethische Seite hervorgekehrt worden ist. Die Konstruktion des 6. Verses (*δεξάμενοι* „als" oder „da ihr angenommen hattet") zeigt, dass sie mit der Bekehrung *μιμηταὶ τοῦ κυρίου* geworden sind. Die Herrscherstellung Jesu ihnen gegenüber hat sich darin gezeigt und zeigt sich darin, dass sie mit dem Gläubigwerden Christum nicht nur nach dieser oder jener Seite hin zum Vorbild genommen haben, sondern dass ihr ganzes Leben nunmehr von der Nachahmung Christi getragen wurde. Das ist *ὁ λόγος τοῦ κυρίου*, der von ihnen aus erschollen ist und *ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν*, welche den mächtigsten Eindruck in Macedonien und Achaja und an jedem Ort hervorgerufen hat (vgl. II 3, 1). Christus ist deshalb zum *κύριος* erhöht und waltet als solcher, die Gläubigen in seine volle Gemeinschaft zu ziehen I 4, 17; 5, 10, um die *δόξα*, die er selbst hat, ihnen zu vermitteln II 1, 10. 12; 2, 14. I 2, 12. Aber gerade, weil sie zum Leben mit ihm berufen sind, verträgt es sich nicht mehr, dass sie Geschäfte der Nacht vollziehen wie die Übrigen. Weil sie dem Licht und dem Tag angehören, müssen sie nüchtern sein und den Panzer des Glaubens und der Liebe anziehen, und als Helm die Hoffnung auf Rettung I 5, 4—11.

Ein Wille Gottes, der das rechte sittliche Verhalten der Menschen notwendig einschliesst, ergeht in Christus an die Gläubigen I 5, 18; 4, 1—6. Wo Christentum existieren soll, muss Gott *φυλάσσειν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* II 3, 3. Der Name des *κύριος* Christus kann nur dann an ihnen verherrlicht werden, wenn Gott sie erfüllt mit jeglichem Wohlgefallen und dem Werk des Glaubens in Kraft II 1, 11. 12. I 3, 13.

---

[1]) Müller S. 227: „So sehr Paulus den Gewonnenen über das Wie, über die Art und Weise der praktischen Ausgestaltung der Hingabe an Gott im Leben Belehrungen zu geben hatte (I Thess. 4, 1), so wenig kommt das Dass, die Notwendigkeit dieses Verhaltens und Verhältnisses in Frage. Das Streben, Gott zu gefallen und seinen Willen zu thun, war der erste und tiefste Instinkt, der dem Glauben unmittelbar entsprang."



Die gläubige Annahme der evangelischen Verkündigung wird auch in Thessalonich als mit einer Revolution in dem Personleben verbunden gedacht. Nicht als Folge des Glaubensgehorsams, sondern unmittelbar mit ihrer inneren Hinwendung zu Gott und dem Ergreifen der Rettung, die ihnen der Himmelskönig Jesus anbot, leuchtete in ihnen die Erkenntnis der Verlorenheit ihres früheren Lebens, der Falschheit und Nichtigkeit aller bisherigen Interessen und Ziele, der absoluten Sündigkeit des vorchristlichen Zustandes auf I 1, 9f.; 4, 7. II 2, 13.[1] Es erschien ihnen, seit die Verkündigung sie erreicht und gewonnen hatte, alles verändert. Sie empfanden ihre bisherige Gottesferne. Sie sahen den Abgrund, dem sie entgegengetaumelt waren und in den sie unfehlbar stürzen mussten, wenn sie nicht in rascher Wendung umkehrten. Die Zeichen der Zeit, das nahende Gericht erschreckten sie. Da galt es, alles von sich zu werfen, was sie in das Verderben hineinziehen musste und sich mit ganzer Wendung dem zuzukehren, der ihnen Rettung und unendliche Seligkeit verhiess. Es war ein instinktiver Trieb, von ihrem eignen Sein und Streben abzusehen — hatte dasselbe sie doch in den Zustand der Unseligkeit gebracht — und sich an den zu klammern, der hatte und geben konnte, was ihnen notthat. Diese Hingabe können wir nicht anders denken, denn als eine völlige, als die Bereitwilligkeit, auf allen Gebieten des Seins und Lebens von ihm zu lernen, zu empfangen und sich leiten zu lassen.

Eine Predigt, die auf solche Wirkungen abzielte und sie erreichte, kann nicht als in jüdisch-partikularistischer Denkweise befangen oder als der urapostolischen Predigt noch mehr oder weniger nahestehend, sondern nur in Analogie zu dem eignen Erlebnis des Paulus, das ihn zum Christen machte und die Erkenntnis der Unhaltbarkeit der jüdischen Gesetzesauffassung zur unmittelbaren Folge hatte, vorgestellt werden.

---

[1]) Müller S. 225: „So war denn zunächst, zuerst jedenfalls die Loslösung von den Götzen und die Flucht vor ihrem Greuel, das jähe Sinken aller irdischen Werte und der rapide Umschwung aller Interessen, der hervorbrechende Abscheu über die Sünde und der Tiefblick in das eigene Verderben als negative ab- und umstossende Energie des Glaubensaktes eine ursprüngliche, unwillkürliche, instinktive innere Bewegung, gerade so wie der erwachende Glaube.“

Aber auch die Erklärung Sieffert's (S. 342f.) erregt Bedenken. Nach ihr soll Paulus schon in der auf die Bekehrung folgenden Zeit die Grundgedanken seiner späteren Lehre von der Gesetzesfreiheit und Heilsallgemeinheit festgestellt haben. Die Beobachtung aber, dass dieselben in den Thess. noch nicht deutlich hervortreten, erklärt Sieffert daraus, dass die von Paulus unter den Heiden verbreitete christliche Verkündigung selbst, als deren Fortsetzung die Thess. erscheinen, und der Gedankenkreis, der zur Begründung dieser die Heiden nicht erst zu Juden machenden, sondern sie ohne Verpflichtung zur äussern Gesetzesbeobachtung in das Reich Christi berufenden Predigt von dem Apostel noch nicht ineinander verarbeitet worden waren, dass aber erst durch eine solche Ineinanderverarbeitung eine abschliessende Entwicklung des letzteren Gedankenkreises herbeigeführt werden konnte. Gegen Sieffert's Hypothese spricht entscheidend Gal. 2. Denn diesem Bericht zufolge hat Paulus die V. 14—21 ausgesprochenen Gedanken vor der Zeit der Thess. gegen Petrus geltend gemacht.[1]) Ferner, wenn Sieffert einräumt, dass Paulus ganz ausdrücklich mit seiner Bekehrung das Bewusstsein seiner Selbständigkeit den Uraposteln gegenüber, seine heidenapostolische Aufgabe und seinen inneren Bruch mit dem Gesetz in unmittelbare Verbindung gesetzt hat, so scheint mir die Konsequenz dahin zu drängen, dass auch von vornherein die Gedanken der Verkündigung an die Heiden und des Abscheus von einer Gesetzesverpflichtung der Heiden in innerer Beziehung gestanden, „eine Ineinanderverarbeitung erfahren" haben müssen. Ehe Paulus an die Heiden das Evangelium verkündigte, muss die Erkenntnis, dass Gott das mosaische Gesetz in Christus aufgehoben habe, zu einem relativen Abschluss in seinem Bewusstsein gelangt sein, eine Erkenntnis, die dann ja allerdings erst in den judaistischen Kämpfen durch die Gegensätze, zu denen Paulus Stellung zu nehmen hatte, die Zuspitzung erfahren haben könnte, die uns in den Briefen überrascht. Der pharisäische Zelot aber konnte nicht Heidenapostel werden, ohne sich selbst innerlich vom jüdischen Gesetz losgelöst zu haben und ohne aus der Erkenntnis der Allgemeinheit der Sünde die Folgerung gezogen

[1]) So auch richtig Beyschlag, Neutest. Theol. II S. 5.

zu haben, dass in Christus Gottes Wille die die Aufhebung des Judentums bedingende Allgemeinheit des Heils sei.

Die Gedanken des Universalismus und der Gesetzesfreiheit sind freilich in den Thess. nicht deutlich ausgesprochen, aber sie sind doch Voraussetzung der dortigen Verkündigung. Mit dem Gegensatz *οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν* I 2, 4 spielt Paulus wie mit den V. 3 und 5 abgewiesenen Verdächtigungen darauf an, dass er mit seiner gesetzeslosen Verkündigung die Feindschaft der Juden erregt hat, die ihn verfolgen, weil er die Rechte des jüdischen Glaubens und der jüdischen Nation preisgegeben hat, vgl. I 2, 15. 16. Die religiösen Gegensätze, deren objektives Vorhandensein durch die paulinische Verkündigung ans Licht tritt, sind schon, wie in den späteren Briefen, Gott und Mensch I 2, 4; 4, 8; 2, 13. Dass in die Kategorie Mensch auch der Jude gehört, hatte Paulus in Thessalonich zu erörtern keine Veranlassung. Zweck und Ziel des Christentums ist, den Menschen aus der Sünde herauszunehmen und in die Sphäre Gottes zu versetzen. Die gläubigen Juden wie die gläubigen Heiden gelten als ihrer Volksgenossenschaft entnommen I 2, 14 und *καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη* I 4, 5 und in die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* einverleibt I 2, 14, vgl. I 4, 5. 13. Dass die Juden den Apostel hindern *τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν* I 2, 16, macht das Mass ihrer Sünden voll.

Ferner geht daraus, dass in den Briefen auf alttestamentliche Gebote als sittliche Normen nicht hingewiesen wird, hervor, dass Paulus zur Zeit der Thess. die jüdische Gesetzlichkeit nicht mehr vertrat. Eine Gemeinde, die durch die apostolische Predigt aus dem Heidentum herausgenommen wurde und sich vor die Aufgabe gestellt sah, ein völlig neues Leben zu beginnen, bedurfte dringend fester Sätze und Gebote, an die sie sich zu halten und nach denen sie ihr Leben zu regeln vermochte. Paulus wird auch nach Thessalonich das Alte Testament als heilige Schrift gebracht und die gottesdienstliche Lesung des Alten Testaments angeordnet haben. Aber als Vorbilder für das rechte Handeln stellt er Christum und sich hin I 1, 6; 2, 3—12. II 3, 9. Er selbst giebt ihnen Vorschriften I 4, 1. 2. 11. II 3, 4. 6. 10. 12, *τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν* mahnt er festzuhalten und so zu stehen II 2, 15; 3, 6.

Gehorsam gegen sein Wort verlangt er *(εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς* II 3, 14) und ordnet Strafen an, wo derselbe verweigert wird II 3, 14. 15. 6. 10. Es sind nicht nur allgemeine Vorschriften, die er ihnen gegeben hat (*μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ* I 2, 12) und nicht nur verweist er auf seinen heiligen Wandel unter ihnen im allgemeinen, sondern er hebt bestimmte Tugenden hervor, die er bewährt hat, und er hat ihnen gezeigt, *παρελάβετε παρ' ἡμῶν, τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ* I 4, 1. Heidnische Unreinigkeit, Unzucht, Gewinnsucht, Übervorteilung, ungeordnetes Leben, Müssiggang, Vernachlässigung des irdischen Berufes sind Sünden und Mängel, die nicht vorkommen dürfen. Die Christen müssen Bruderliebe, Treue im Beruf üben, für ihre Lebensbedürfnisse Sorge tragen — wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen II 3, 10 —, einen musterhaften Lebenswandel angesichts der Heiden führen, unwandelbar in Freude, Gebet und Danksagung, im Glauben und in der Hoffnung auf Christi Kommen stehen, Leiden willig tragen, Frieden untereinander halten, sich hüten, Böses mit Bösem zu vergelten, Langmut üben, den Vorstehern gehorsam sein I 4, 3—12. II 3, 3 bis 15. I 5, 12—22; 3, 2—8 u. a.

In dieser Ethik finden sich nur hie und da Anspielungen auf oder Anklänge an alttestamentliche Worte wie I 5, 15 = Prov. 20, 22 (10), wo aber eine Bezugnahme auf das Wort Matth. 5, 44 ebenfalls möglich ist; I 5, 22 = Job 1, 1. 8; 2, 3; II 3, 3 = Ps. 120 (121), 7; I 5, 15 = Prov. 15, 9. Sir. 27, 8. Dagegen die Autorität, auf die sich der Apostel ausdrücklich beruft und auf die er sich bezieht, ist Christus. Er belehrt *ἐν λόγῳ κυρίου* I 4, 15, er wiederholt Mark. 9, 50 *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* I 5, 13: *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς*, vgl. I 5, 2 = Matth. 24, 43; I 5, 5 = Luk. 16, 8. Joh. 12, 36; I 5, 7 = Luk. 12, 45. 46. *διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* hat Paulus Vorschriften gegeben I 4, 2, *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* giebt er solche II 3, 6. In dem Herrn Jesu hat er Vollmacht zu ermahnen und zu gebieten II 3, 12. I 4, 1. Er ist nur der Dolmetsch des Willens Gottes, der in Christo Jesu an die Gemeinde ergeht I 5, 18; 4, 3. Der Einschärfung, dass sie die *παραδόσεις*, die sie von ihm empfangen haben, festhalten sollen, folgt unmittelbar das Gebet, dass *αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* ihre Herzen stärken und sie in

jeglichem guten Werk und Wort festigen möge II 3, 15. 16. Paulus hat sich den Thessalonichern als Vorbild hingestellt, aber dies war er nur in der Nachahmung und Kraft Christi I 1, 6. Und wie er in der Kraft Christi befohlen hat und gewandelt ist, so ist er überzeugt, dass auch sie eine Stimme in ihren Herzen haben, die ihnen sagt, was sie thun müssen I 4, 9. Schon in den Thess. (I 4, 8. II 2, 13) ist das *πνεῦμα* das Prinzip der Sittlichkeit und ist die Gemeinschaft mit Christus das Lebenselement der Gläubigen, auch in sittlicher Beziehung I 5, 18. 12; 3, 8. II 3, 4, vgl. I 1, 1. II 1, 1.

---

6. Kapitel.

Die Lehre vom Gesetz.

Indem wir nunmehr daran gehen, die christliche Anschauung des Paulus vom Gesetz darzustellen, müssen wir endgültig zu den Versuchen, Entwickelungslinien innerhalb der Lehraussagen der Briefe nachzuweisen, Stellung nehmen.

Die Briefe des Apostels sind nicht zu dem Zweck geschrieben, um gewisse Lehrpunkte theoretisch und umfassend darzustellen. Dies gilt nicht einmal vom Römerbrief, geschweige von den andern Briefen. Paulus formuliert auch allgemeine Erörterungen oder allgemeine Gedanken mit Rücksicht auf die Eigenart der Gemeinden, die konkreten Fragen oder den Zielpunkt seiner Darstellung.

In Galatien ist der Apostel nach Beginn der judaistischen Agitation bereits gewesen und hat schon Stellung zu derselben genommen. Daher kann der Galaterbrief nicht als erstmalige Erörterung der Gesetzesfrage dieser Gemeinde gegenüber betrachtet werden. Kap. 1—3 machen freilich nicht den Eindruck einer Wiederholung schon mündlich gegebener Darlegungen. Aber sie enthalten 1, 9; 3, 1 ff. doch Bezugnahme auf eine solche Unterweisung über die Heilswirkung Christi, dass der Apostel den Gesetzesdienst der Gemeinde dadurch für ausgeschlossen hielt. Daher ist man nicht berechtigt, wenn in demselben Lehraussagen enthalten sind, welche ohne vermittelnde Gedanken nicht verständlich sind, zur Erläuterung auf andere

Briefe des Apostels zurückzugreifen, welche vorausgegangen sein müssten, ehe er so habe schreiben können. Sondern die fehlenden Zwischenglieder haben wir als den Lesern bekannt vorauszusetzen.

Ein anderer Gesichtspunkt lässt sich aus dem Römerbriefe erheben, ohne dass er auf diesen zu beschränken wäre. Mochte Paulus auch die Form des Evangeliums, welche der ihm bis dahin persönlich unbekannten Gemeinde gepredigt worden war und der sie sich zugewandt hatte, im allgemeinen billigen (6, 17; 1, 8. 12), sein Evangelium will er den Römern erst bringen. Begegnen uns aber auch hier Aussagen, welche, um verständlich zu werden, erst noch der Erläuterung durch Mittelglieder bedürfen, so ist darauf zu verweisen, dass die Grundgedanken seiner Verkündigung dem Apostel zur Zeit des Römerbriefes so fest standen, dass er nicht mehr für nötig fand, die Wege, die zu seinen Lehrgedanken geführt hatten, zu wiederholen und seine Aussagen nach allen den Richtungen, nach denen sie zu stützen oder gegen Missverständnisse zu verteidigen waren, zu vervollständigen. Auch hier aber kommt hinzu: nach einer so langen Apostelthätigkeit war die Eigenart seiner Lehre in den grossen Verkehrscentren des römischen Reiches, also auch in Rom, nicht ganz unbekannt geblieben.

Paulus hat selbst bekannt, dass er, nicht nur in seinem praktischen Verhalten, sondern offenbar auch und zuerst in seiner Predigt, den Juden wie ein Jude geworden ist, um Juden zu gewinnen und den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, um die Gesetzlosen zu gewinnen I Kor. 9, 20. Es lebten zwei Seelen in seiner Brust. Mit seiner grundlegenden christlichen Erfahrung war ihm das Judentum zertrümmert, wusste er sich zum Heidenapostel berufen. So zog er hin und brachte den Heiden, ohne sie unter das Joch des Gesetzes zu beugen, die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn. Und doch blieb Paulus Jude. Nicht nur hat er das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* Röm. 1, 16 festgehalten, nicht nur blieb die Geschichte Israels für ihn wie das A so das O der Heilsgeschichte (Röm. 9—11), sondern der lebendige, heilige, fordernde und richtende Gott und die Unverbrüchlichkeit seiner Israel gegebenen Offenbarung blieben allezeit Grundelemente seiner religiösen Überzeugung.

Daher sind bei ihm sowohl das Judentum verwerfende wie das Judentum bejahende Äusserungen möglich. Der Apostel teilt das Schicksal der Geistesheroen der Menschheit, die ein neues Prinzip erheben und in der siegreichen Entfaltung desselben ihre Lebensaufgabe erblicken: sie vermögen nicht, das Neue in abgeklärter, reiner Form zu entwickeln — das ist Späteren vorbehalten, falls die weitere Entwicklung eine geradlinige ist. Die Spuren des Kampfes haften den Neuschöpfungen noch an. Die Gegensätze sind noch nicht völlig überwunden.

Es ist in den Verhandlungen der letzten Jahre mehrfach darauf hingewiesen worden (J. Weiss, StKr 1895 S. 289f., Clemen, StKr 1897 S. 234ff., Sieffert S. 344), dass beide Betrachtungsweisen im Bewusstsein des Apostels innig ineinander verschlungen waren, so dass sie beide in denselben Briefen, zum Teil dicht beieinander, auftreten. Daher ist ja der Versuch, nachzuweisen, wie die eine Seite der Betrachtung allmählich über die andere das Übergewicht erlangt und demgemäss die Reihenfolge der paulinischen Briefe zu bestimmen, ein an sich durchaus berechtigter. Aber vestigia terrent: wir vermögen demselben nicht zu folgen. Schon der methodische Grundsatz, dass das Mildere das Frühere, das Schroffere das Spätere in der dogmatischen Formulierung sein müsse, ist eine petitio principii. Welch gewaltsame geschichtliche Konstruktionen aber nötig sind, um im Zusammenhang mit solchen Theorieen Briefe umzudatieren, zeigt Clemen's Hypothese augenfällig. Auch sind dessen Scheidungen und Entwicklungsphasen in der Gesetzeslehre durch die einzelnen Briefe hindurch bisweilen sehr gesucht. Unternimmt man aber in der Weise, wie es Sieffert gethan hat, umgekehrt eine Entwicklung der paulinischen Gesetzeslehre von der schrofferen Form des Galaterbriefes zu der umfassenderen und vertiefteren, aber zugleich auch gemilderten im Römerbrief nachzuweisen, so gelangt man auch nicht zum Ziele. Die Voraussetzung, auf der diese Konstruktion ruht, ist schon S. 178f. als unzutreffend aufgezeigt worden. Ferner bietet dann der exegetische Befund der Gefangenschaftsbriefe mit den schroffen Äusserungen über das Gesetz erhebliche Schwierigkeiten. Endlich ist die Frage, ob nicht bereits zur Zeit des Galaterbriefs dieselben Bewusstseinselemente hinsichtlich des Gesetzes und daher die Möglichkeit einer gleichen Betrachtungs-

weise wie wir sie im Römerbrief finden, in Paulus vorhanden war und nur aus bestimmten Gründen in dem Briefe eine schärfere Zuspitzung seiner Gesetzeslehre ihm abgedrungen wurde.

Der oben angegebene Missionsgrundsatz des Paulus und der nicht einheitliche Inhalt seines Bewusstseins, welcher die Grundlage für seine Missionspraxis bildet, verweisen uns auf einen andern Weg der Erklärung.

Auch in den nach dem Apostelkonzil und dem Petrusbesuche in Antiochia liegenden Zeiten wird Paulus in jüdischer Umgebung und um so dem Evangelium die Thür weiter zu öffnen, nicht aufgehört haben, nach dem Grundsatz I Kor. 9, 20, von dem er doch noch im ersten Korintherbrief spricht, zu verfahren (Apg. 16, 3), jedoch nur in dem Falle, dass das Prinzip der Gesetzesfreiheit damit nicht in Frage gestellt wurde.[1])

Sah er sich in dem Recht seiner Predigt bedroht, so kehrte er diejenige Seite unter Umständen sogar schroff hervor, welche das Recht des Judentums verneinte. Es kam eben auf die Art der Gegensätze an, die sich ihm in den Weg stellten und auf die Umstände, unter denen dies geschah. In Galatien wie in Korinth hatte er mit judaistischer Agitation zu kämpfen, aber in beiden Gemeinden in verschiedener Form. Daher sind auch die Auseinandersetzungen mit dem Judentum in Galatien und im zweiten Korintherbrief verschieden. In Galatien drohte der Abfall der Gemeinden zum judenchristlichen Evangelium strenger Form. Daher bietet Paulus die stärksten Mittel auf, um die Gemeinde in der Treue zu erhalten. Wie er selbst seine Bekehrung als Befreiung aus dem Judentum, als ein Abthun der σάρξ und als Beginn eines neuen Lebens in der göttlichen Kraft des Geistes und des erhöhten Herrn empfunden und in dieser Erfahrung göttliche Wahrheit erkannt hatte, so will er die Galater,

---

[1]) Wernle, Paulus als Heidenmissionar. 1899 S. 16: „Er kehrt bei den Juden als Jude ein, um an die Heiden zu kommen; er lässt den Timotheus beschneiden, um mit den Juden besser verkehren zu können; er unterzieht sich in Jerusalem dem Gelübde, um die Urgemeinde günstig zu stimmen! Diese Beispiele sind um so wertvoller, weil eine solche Akkommodation für unser Gefühl die Grenzen des Erlaubten, wenn nicht überschreitet, so doch streift. Paulus aber war das Gegenteil eines ängstlichen Mannes voll Skrupel und Bedenken, ihm lag auch gar nichts daran, für konsequent zu gelten. Er kannte nur Eine Konsequenz: die Hingabe für sein Missionswerk."

die auf höherer Stufe christlicher Erfahrung bereits gestanden hatten, auf alle Weise abhalten, auf eine niedere Stufe der Religion und der religiösen Bethätigung herabzusinken. Daher die scharfe Antithese des Christlichen und Unterchristlichen. In Korinth ist das Apostelrecht des Paulus in Zweifel gezogen und ein anderer, ein jüdisch-fleischlicher Messias verkündigt worden. Von Beschneidung und Ceremonialgeboten hören wir nichts. So giebt der Apostel hier die grossartige Selbstverteidigung und die Gegenüberstellung des Mose und seiner Person als entgegenstehender Vertreter des Dienstes des Alten und des Neuen Bundes. Das Judentum, aus dem sich seine judenchristlichen Gegner noch nicht losgelöst haben, ist Dienst der Verurteilung und des Todes, der Neue Bund ist Dienst des Geistes und führt zur Verwandlung in das Bild des erhöhten Christus. In Rom sucht Paulus Anknüpfung an eine christliche Richtung, welche Sympathieen mit dem Judentum hatte, ohne dass sie einen ausgesprochen judenchristlichen Standpunkt eingenommen hätte. Hier trachtet der Apostel demgemäss zu erweisen, dass sein Evangelium die wahre Erfüllung der alttestamentlichen Verheissung enthalte. Es tritt hier mehr die positive Seite zwischen Judentum und Evangelium hervor. Zugleich bemüht er sich durch Verteidigung seines Evangeliums gegen jüdische und judenchristliche Einwände und Beschuldigungen und durch den Nachweis, dass die wahre *δικαιοσύνη* erst durch sein Evangelium vermittelt werde, einer etwa ihn auch nach Rom verfolgenden judaistischen Bekämpfung die Spitze abzubrechen. Wieder anders liegt die Sache in den Gefangenschaftsbriefen. Die schroffen Urteile im Philipperbrief und die scharfe Scheidung zwischen seinem pharisäischen und seinem christlichen Denken und Empfinden haben ihren Grund in der Besorgnis des Apostels, dass in dieser Gemeinde ebenso wie anderwärts die Judaisten ihr Verstörungswerk beginnen könnten. In Kolossae bekämpft er eine judenchristliche Verirrung, welche auf jüdischer Basis eine Stellung zu irdisch-materiellen Dingen einnahm, die dem Apostel als ein Herabziehen des Christentums in das Gebiet des Kosmischen erschien. Und in Eph. 2 mahnt der Apostel, festzuhalten an dem Glauben an die Erlösung der Menschheit, der Juden wie der Heiden, aus dem Gebiet der von Gott scheidenden sündigen *σάρξ* und der Versetzung in das Gebiet des *πνεῦμα*.

So verstehen wir die paulinische Lehre vom Gesetz nicht als eine zur Zeit der Briefe noch in der Entwicklung oder wenigstens noch in der Ausreifung begriffene, sondern sie erscheint uns vor der eigentlichen Briefwirksamkeit des Apostels zum Abschluss gelangt. Aber sie wird in den verschiedenen Briefen unter teilweise verschiedene Beleuchtung gestellt und so treten auch die verschiedenen Seiten der Gesetzesbetrachtung in den einzelnen Briefen in verschiedener Mischung auf oder es wird eine Seite besonders hervorgekehrt.

Paulus ist der Schöpfer einer christlichen Theologie. Daher ist es naturgemäss, dass er das ihm zu gebote stehende Begriffsmaterial, welches ihm zum Ausdruck neuer und veränderter Anschauungen dienen musste, teilweise umgestaltete. Aber nicht als Gelehrter und als Systematiker hat er die neuen Begriffe festgestellt, sondern er hat in die alten Formen neuen Inhalt gegossen, ohne über dies Verfahren zu reflektieren. Und die Spuren des geistigen Ringens, des Kampfes des Neuen mit dem Alten, die seine Theologie so deutlich verrät, werden auch in seinem Sprach- und Begriffsschatz erkennbar. Daher kommt es, dass die von ihm verwendeten technischen Ausdrücke meist nicht eindeutig sind, sondern mehreren Auffassungen ein gewisses Recht bieten. Als zweiter Faktor tritt hinzu die ungemeine Beweglichkeit des Geistes des Apostels, vermöge deren er eine Sache nicht nur von einer Seite her erfasst, sondern oft in raschestem Wechsel eine Vorstellung bald hierhin bald dorthin wendet. In diesen eigentümlichen Erscheinungen beruht, wie der Kundige weiss, ein grosser Teil der Schwierigkeiten des Verständnisses der paulinischen Theologie.

Von der gleichen Schwierigkeit ist auch das Verständnis der paulinischen Vorstellung vom νόμος gedrückt. Die grundlegende Bedeutung, von der aus alle abgeleiteten Bedeutungen und alle Nuancen im Gebrauch dieses Begriffes bei Paulus ihre Erklärung finden, ist die des mosaischen Gesetzes, wie dasselbe im Pentateuch vorliegt als die Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Bundesvolk und die Summe derjenigen Vorschriften, welche aus diesem theokratischen Verhältnis und für die Lebensführung des einzelnen Israeliten folgen.[1]) Diese Bedeutung,

[1]) In der paulinischen Theologie § 43 S. 92—98 tritt deutlich erkennbar zu Tage, wie Holsten zu seiner (von Grafe, Die paul. Lehre vom Ge-



mosaisches Gesetz, hat *νόμος* namentlich auch da, wo von *ἔργα νόμου* im Gegensatz zu der *πίστις* oder der durch das Gesetz im Gegensatz zur Verheissung und Erfüllung der Verheissung beherrschten Periode der Heilsgeschichte gesprochen wird, ferner in dem technischen Ausdruck *ὑπὸ νόμον* und in der Korrelation mit den Begriffen *σάρξ* und *ἁμαρτία*. Ausdrücklich unterscheidet der Apostel nicht zwischen ethischen Bestimmungen einerseits

setz [2] S. 2—6 und SCHMIEDEL in WINER's Gramm. § 19, 13 h, auch LC 1894 Sp. 1875 f. richtig widerlegten) Unterscheidung von *ὁ νόμος* und *νόμος* bei Paulus gekommen ist. Aber die dortigen Erörterungen führen über sich selbst hinaus. HOLSTEN stellt an die Spitze den richtigen Satz: „Das aus dem Kreuzestod des Messias hervorgegangene Postulat der Notwendigkeit der Sünde erzeugt auch das Postulat einer Umformung des Bewusstseins vom Wesen des mosaischen Gesetzes." Aber danach ist der Umbildungsprozess betreffend das Gesetz erst eine Folge des christlichen Glaubens. Erst die *γνῶσις* des Kreuzes Christi hatte ihm dann die Erkenntnis eröffnet, dass das Gesetz einen andern Zweck gehabt habe als den, Gerechtigkeit und Leben zu schaffen. Ist dies richtig, so ist das Rätsel des Zweckes Gottes mit dem mosaischen Gesetz nicht mit HOLSTEN im Sinne des Apostels durch die rechte Erkenntnis des Wesens des mosaischen Gesetzes zu lösen, derart, dass der Grund, weshalb das Gesetz Mosis Gerechtigkeit nicht habe wirken können, nicht der Inhalt des Gesetzes gewesen sein könne, sondern die Form, dass der göttliche Inhalt in der Form eines Gesetzes gegeben worden war. Dann ist vielmehr der Grund der fraglichen Wirkung des Gesetzes auf Seiten des Menschen zu suchen, für welchen das Gesetz bestimmt war. Dass das Gesetz dem Menschen als *γράμμα* gegenüberstand (II Kor. 3, 6), also eine ihm fremde objektive göttliche Norm war, liegt daran, dass der Mensch selbst nicht pneumatisch, sondern sarkisch war. Wäre der Jude auch pneuma-begabt gewesen, so hätte er das Gesetz nicht als *γράμμα* erfahren, sondern analog der christlichen Erfahrung der Pneumabegabten hätten sich die Forderung des Gesetzes und der innerliche Impuls des Menschen zur Einheit zusammengefügt. Die paulinischen Anschauungen vom Gesetz haben also nicht in einer Abstraktion aus dem mosaischen Gesetz ihren Grund, sondern sie sind die Vergegenständlichung seiner christlichen Heilserfahrung. Den Apostel hat die Frage nicht interessiert, ob überhaupt jedes Gesetz als Heilsprinzip durch Christum aufgehoben und der Christusgläubige zu einer Freiheit berufen sei, die kein Gesetz, keine äussere, objektive Norm mehr kenne (Röm. 10, 4. Gal. 5, 2—4), sondern sein Urteil hat sich gebildet an der konkreten Erscheinung des mosaischen Gesetzes, das er vor seiner Bekehrung als gottgeordneten Weg zu Gerechtigkeit und Leben betrachtet hatte, das er im Kreuz Christi als Heilsweg vernichtet sah, das ihm aber dennoch allezeit als Ausdruck dessen galt, um das es sich allein handeln kann, wenn göttliches Gesetz, also für ihn als religiösen Menschen überhaupt Gesetz, in Frage steht.

Daher können wir uns auch die Auslegung der Stellen, auf die HOLSTEN

und kultischen und ceremonialen andrerseits, mag auch bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite ins Auge gefasst werden: das Gesetz ist ihm eine Einheit, ein ungeteiltes Ganzes. Aber der Pentateuch enthält nicht nur in den eigentlich gesetzlichen, sondern auch in den historischen Partieen Gebote. Daher heisst auch das Buch des Gesetzes (Gal. 3, 10), die Thora, *νόμος* I Kor.

---

in der paulinischen Theologie noch einmal zu sprechen kommt, nicht aneignen. Gegen die Auslegung von Röm. 2, 25 „was Beschneidung ist, äusseres Zeichen am Fleisch, das nützt dem Juden, falls er vollbringt, was Gesetz, Norm für sein religiöses Thun, ist" spricht, dass die Einfügung dieses Verses in dem Zusammenhang mit *γάρ* eine abstrakte Fassung der Aussage ausschliesst. Der Apostel setzt sich mit einem vorgestellten Juden auseinander, spricht daher von der Beschneidung, die dieser erfahren hat und von dem positiven Gesetz, welches dieser besitzt. — Gal. 6, 13 heisst nicht „die sich Beschneidenden, d. h. die das äussere Zeichen des Judentums am Fleische sich aufprägen, beobachten nicht, was Gesetz, Norm des religiösen Thuns ist, sondern sie wollen, dass ihr euch beschneidet, damit sie einen Ruhm haben an eurem Fleische, nicht aber daran, dass ihr durch euer frommes Thun erfüllt, was Gesetz ist". Das voranstehende Part. Präs. *οἱ περιτεμνόμενοι* bezeichnet das Vorhergegangene (Blass S. 194), „die sich beschneiden liessen", „die Beschnittenen". *οὐδὲ ... αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν* ist im Lichte der Erörterungen des Galaterbriefes zu verstehen, durch die die Galater gewarnt werden sollen, sich das mosaische Gesetz auflegen zu lassen. Paulus sagt am Schluss des Briefes nochmals (vgl. besonders 5, 3), dass die Beschnittenen (er meint in erster Linie die galatischen Verstörer) selbst nicht das Gesetz halten. Hier kann *νόμος* trotz des Fehlens des Artikels nur das Gesetz, um das es sich bisher gehandelt hat, bezeichnen, d. h. das mosaische Gesetz. Und wenn ein Gegensatz gegen *ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί* zu ergänzen ist, so kann es nicht der von Holsten angegebene sein, sondern nur dieser: „nicht aber solcher Dinge, die auf dem Gebiete des *πνεῦμα* liegen". — Sollte Röm. 10, 4 der Gedanke ausgesprochen sein: „eines Gesetzes Ende ist Christus für jeden, der gläubig ist, d. h. mit Christus ist jedes Gesetz abgethan" u. s. w., so wäre, da 10, 4 durch *γάρ* in den Gedankengang fest eingegliedert ist und da von dem verfehlten Streben des jüdischen Volkes die Rede ist, die Aussage in der Form zu erwarten: „denn Ende des mosaischen Gesetzes und Ende überhaupt jedes Gesetzes ist Christus". Aber hier macht sich ausserdem wie auch Röm. 3, 21. 28. Gal. 4, 21 der oben erhobene Einwand geltend, dass eine Abstraktion vom mosaischen Gesetz, wie Holsten sie annimmt, des Apostels Meinung nicht trifft. Ferner ist auf die Regel zu verweisen, dass im Genetivverhältnis mit artikellosen Substantiven (Röm. 10, 4 *τέλος νόμου*. Röm. 3, 28 *ἔργα νόμου*) und in präpositionalen Wendungen (Röm. 3, 21 *χωρὶς νόμου*. Gal. 4, 21 *ὑπὸ νόμον*) *νόμος* artikellos ohne Änderung in der Bedeutung gefasst werden darf. Röm. 7, 1 ist von Schmiedel (in Winer's Gramm. § 19, 13 h) richtig gegen Holsten erklärt worden.

14, 34. Diesem Gebrauch verwandt ist der Gal. 4, 21, wo der *νόμος* in allegorisch-typologischer Weise auf christliche Verhältnisse hindeutend gefasst und Röm. 3, 21, wo auf den weissagenden Teil des Pentateuchs Bezug genommen wird. Ja 1 Kor. 14, 21 ist sogar eine Weissagung aus Jes. 28, 11 f. als *νόμος* citiert. Dies erklärt sich daraus, dass hier nach dem Grundsatz a potiori fit denominatio das gesamte Alte Testament Gesetz heisst, ein Gebrauch, der auch an zwei anderen Stellen wiederkehrt, Röm. 3, 19 im Rückblick auf 3, 10—18, wo meist Psalmstellen angezogen worden sind, sowie Röm. 3, 31, wo wegen des sachlich *νόμον* 3, 31 c aufnehmenden *γραφή* 4, 3 und der Heranziehung des Beispiels des David 4, 6—8 die allgemeinere Bedeutung „Schrift" vorzuziehen ist.

Von hier aus erklären sich einige weitere Besonderheiten des Gesetzesbegriffs bei Paulus. Röm. 7, 2. 3 wird eine nicht alttestamentliche Bestimmung mit unter „das Gesetz" begriffen (Vollmer S. 49 Anm. 1, Holtzmann II 22). Das ist nicht auffällig bei dem gewesenen Pharisäer, der den Unterschied zwischen dem geschriebenen Gesetz und der Halacha übersah. Ferner wird Röm. 7, 7—11 die gesetzliche Willensoffenbarung Gottes im Paradiese wegen ihres Charakters auch mit dem Namen *νόμος* oder *ἐντολή* bezeichnet. Ebenso zeigt der Gegensatz der Werkgerechtigkeit und der Glaubensgerechtigkeit, der schon an dem Beispiel Abrahams nachgewiesen wird Röm. 4, dass Paulus Abraham im Gegensatz zu der 5, 14 durchscheinenden Anschauung als im Besitz göttlicher gesetzlicher Willensoffenbarung dachte.

Gleichfalls an die Grundbedeutung „alttestamentliche Willensoffenbarung" knüpft ein weiterer Gebrauch des Begriffes *νόμος* an. Röm. 7, 14 heisst das Gesetz pneumatisch und 7, 12 f. heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut und gilt als unverbrüchliche Norm des Willens Gottes auch für die Christen. Damit erscheint es aber in anderer Relation als 6, 14. 15; 7, 1—6 b, wo ausgesprochen war, dass die Christen, weil vom Gesetz, von der Herrschaft der Sünde befreit und weil dem mosaischen Gesetz abgestorben, von seiner Sünde vermittelnden Gewalt losgekommen seien. Hier stehen wir vor einer jener Schwierigkeiten, den Begriff festzustellen. Wollen wir fest zufassen, so ist es, als entschwände das Objekt unter unseren

Händen. Paulus redet beidemale vom mosaischen Gesetz und doch jedesmal in anderer Auffassung. Er will nachweisen, dass der Tod des Leibes des Christus die Christen von der Zwingherrschaft des Gesetzes erlöst und sie einem andern Herrn unterworfen habe. Weit entfernt aber, dass das Gesetz nun entthront erschiene, wird es gerade in seiner Herrschaft bestätigt. Nur dies wird geltend gemacht, dass die Art des Dienstes eine andere geworden sei 7, 6. Und wiederum, das Gesetz ist gar nicht ausschliesslich das mosaische Gesetz, sondern die Erörterung 7, 7ff. wird von der Anschauung getragen, dass die Erfahrung, die Adam im Paradies gemacht habe, auch schon die der Knechtung unter der Gesetzesmacht 6, 14. 15; 7, 1—6b gewesen sei. Andrerseits machen daher die unter dem Gesetz Lebenden auch die gleiche Erfahrung mit dem mosaischen Gesetz, die Adam machte, der dasselbe noch nicht besass.

Von verwandter Art ist die Schwierigkeit des Verständnisses von Röm. 2. Hier wird das mosaische Gesetz als die Norm des göttlichen Endgerichts hingestellt V. 12. 13. Das Evangelium, welches der Apostel verkündigt, bringt die Kunde von dem in solcher Weise bevorstehenden Gericht V. 16. Daher sollte man meinen, das jüdische Volk allein habe die Anwartschaft, im Gericht zu bestehen, da nur ihm das mosaische Gesetz von Gott gegeben worden sei. Ferner wäre zu erwarten, dass die paulinische Predigt nichts Angelegentlicheres zu thun habe, als das mosaische Gesetz als höchste Autorität zu verbreiten. Aber im Gegenteil, Paulus demütigt den Juden, der im Besitz der Ausgestaltung der Erkenntnis und der Wahrheit in dem Gesetz ist, indem er ihm die Anklage ins Gesicht schleudert: „durch die Übertretung des Gesetzes verunehrst du Gott. Denn der Name Gottes wird durch euch gelästert unter den Heiden“ V. 23. 24 und indem er den Heiden, d. h. den Heidenchristen, die das Gesetz nicht haben, die Möglichkeit der vor Gott gültigen Gesetzeserfüllung einräumt V. 14—16, ja sogar den Heidenchristen im Falle der Erfüllung dessen, was der Jude nicht aufweist, der *δικαιώματα τοῦ νόμου* V. 26ff., als im Gericht über dem Juden stehend preist. Das Gesetz, welches der Heidenchrist sich selbst ist, ist gewiss nicht das mosaische Gesetz in seiner konkreten Bestimmtheit, trotzdem nach dem schönen

Wort P. Ewald's ubi legis impletio, ibi lex ist,[1]) sondern, da das Werk des Gesetzes in den Herzen geschrieben steht und das Gewissen Mitzeugnis ablegt V. 15, und da Buchstabendienst ausdrücklich ausgeschlossen und an seiner Stelle Dienst im *πνεῦμα* oder Beschneidung des Herzens verlangt wird V. 29, ist an das Sittengesetz oder das Geistesgesetz als im Herzen lebendiges Gesetz gedacht. Bei dieser Sachlage fällt jedoch rückwärts gesehen doch auch ein andres Licht auf V. 12. 13: es ist das alttestamentliche Gesetz gemeint, und es wird dieser Begriff doch nicht festgehalten, sondern verfeinert.

Schillernd ist auch die Anwendung von *νόμος* Röm. 9, 31 „Israel, welches das (oder ein) Gesetz der Gerechtigkeit verfolgte, hat das Gesetz nicht erreicht.“ Das erste Mal ist *νόμος* in der Bedeutung „das mosaische Gesetz“ zu verstehen, das Gesetz, durch welches Israel der Gerechtigkeit teilhaftig zu werden hoffte. Das zweite Mal ist *νόμος* das in der Erlangung der Gottesgerechtigkeit verwirklichte und erfüllte Gesetz. Es spielt aber *νόμος* auch in den Begriff eines Gutes, erst eines scheinbaren und dann des wahren Gutes, hinüber.[2])

Auch Gal. 5, 14. 23. Röm. 13, 8. 10 (möglicher Weise auch I Kor. 7, 19 *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*) ist der Begriff des Gesetzes über den des mosaischen Gesetzes hinaus sublimiert. In ähnlicher Richtung bewegen sich Ausdrücke wie Gal. 6, 2 *ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*, I Kor. 9, 21 *ἔννομος Χριστοῦ*, ferner Röm. 8, 2 *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Damit aber haben wir bereits die Grenze zu der Verwendung des Wortes *νόμος* als Formalbegriff überschritten. Das Denken des Paulus war so sehr durch die Kategorie „Gesetz“ beherrscht, dass er sich mittelst derselben auch andere Vorstellungen zum Bewusstsein brachte. Röm. 3, 27 fragt er: „Wo ist nun das Rühmen?“ „Es ist ausgeschlossen.“ Anstatt aber fortzufahren:

---

[1]) Hier kann man — wie auch Röm. 4, 15b — von einer Abstraktion des Apostels in dem Gesetzesbegriffe sprechen.

[2]) Der Vorschlag Schmiedel's LC 1894 Sp. 1876 und Winer-Schmiedel, Gramm. § 19, 13 h, *νόμος* in beiden Vershälften durch „Modus“ zu übersetzen, scheint mir nicht glücklich. Schmiedel fühlt auch, dass *νόμος* dies nicht heisst. Seine weitere Vermutung aber, dass Paulus schrieb: *εἰς δικαιοσύνην οὐκ ἔφθασεν*, dass dies zu dem handschriftlich vielfach bezeugten *εἰς νόμον δικαιοσύνης* erweitert wurde und dass bei der Wiederverkürzung wegen *εἰς* nicht *δικαιοσύνης*, sondern *νόμον* stehen blieb, ist doch sehr künstlich.

„Wodurch?“ fragt er vielmehr: „Durch welches Gesetz?“ und stellt gegenüber das Gesetz der Werke und das Gesetz des Glaubens. Ähnlich ist es Röm. 7, 21—8, 2.

Der Grund der merkwürdigen Beobachtung jener Doppelseitigkeit in der Bedeutung des Gesetzes, dass es das alttestamentliche Gesetz und dies doch auch wieder nicht ist, kann nur in der eigenartigen christlichen Erfahrung des Apostels gefunden werden. Als Paulus durch die Erfahrung Christi sein gesamtes gesetzliches Streben als Narrheit und Sünde verurteilt sah, hat er wohl sein gesetzliches Streben aufgegeben und damit das Gesetz entwertet. Aber der Drang nach aktiver, Gott wohlgefälliger Bethätigung hat in ihm fortgelebt. Der Gott der Offenbarung an Israel war auch der Gott des Heidenapostels Paulus. Dieser Gott aber berief die Menschen in seine Gemeinschaft und damit zu der Heiligkeit, die ihm selbst eignet. Paulus schöpfte nunmehr alle Kräfte des Wollens und des Vollbringens aus der Fülle der Kräfte des Geistes des Christus, aber doch des Christus, welcher, wie die Verheissung, so auch die Willensoffenbarung Gottes an Israel zur Vollendung gebracht hatte. Paulus hätte nicht Jude und Pharisäer gewesen sein müssen, wenn das heilige Gottesgesetz ihm nicht auch weiter als göttliche Offenbarung hätte erscheinen sollen.

Die Gedankenprozesse, vermöge deren Paulus sich über seine Stellung zum Gesetz Rechenschaft gab und deren Ausführung ihm durch die judaistische Agitation abgenötigt wurde, lehnen sich naturgemäss an die Urkunde der göttlichen Willensoffenbarung, das Alte Testament, an.

Das Alte Testament war und blieb ihm mit der höchsten Autorität bekleidet. Er hat es allezeit bis auf den Buchstaben als unverbrüchliches Gotteswort geschätzt. Die Korinther verweist er darauf, dass sie von ihm lernen können *τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται* I Kor. 4, 6. Er weiss sich als berufenen Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes, welches Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorher verkündigt hat Röm. 1, 1f. Denn schon im Alten Testament fand er die Grundsätze seiner Glaubenslehre ausgesprochen, die allgemeine Sündhaftigkeit Röm. 3, 4. 10—18. 20. Gal. 2, 16, die Rechtfertigung aus Glauben Gal. 3, 6. Röm. 4, 3. Gal. 3, 11. Röm. 1, 17, christologische Lehren I Kor. 15, 45, eschatologische Glaubenssätze I Kor. 15,

25. 26. 54f. Phil. 2, 10f. Eph. 1, 22. Röm. 14, 11; 2, 6, die Wirkungen der christlichen Predigt unter Juden und Heiden Röm. 9, 24—26; 10, 11—13. 16—21; 11, 8—10; 2, 24; 15, 9—12. 21. Für die Wahrheit seiner evangelischen Verkündigung beruft er sich, als in Korinth Zweifel an der Auferstehung Christi laut geworden waren, in erster Linie auf die Schriftgemässheit seiner Predigt I Kor. 15, 3. 4. Wo er sittliche Mahnungen und Vorschriften giebt, lehnt er sich öfter an alttestamentliche Worte an I Thess. 5, 15. 22. Gal. 5, 14. I Kor. 13, 5; 14, 34. II Kor. 6, 17; 8, 21. Röm. 12, 16—20; 13, 9; 15, 3. Eph. 4, 25. 26; 6, 2. 3. In der theologischen Beweisführung verfährt er nach dem methodischen Grundsatz, dass eine Behauptung als erwiesen gilt, sobald sie als schriftgemäss dargethan worden ist Gal. 3, 10. 11. Röm. 4, 3; 10, 11. 13 u. ö. Wie für die Anschauung und das Denken des Paulus dasjenige, was wir als theologische Begriffe verstehen, sich leicht personifiziert (*ἁμαρτία*, *θάνατος*, *νόμος*, *πίστις* u. s. w.), so spricht er auch von der Schrift bisweilen als Person, welche die Intentionen des göttlichen Heilsratschlusses vorausweiss Gal. 3, 8 und demgemäss spricht Röm. 11, 2. Gal. 4, 30, ja sogar handelt Gal. 3, 22. Freilich, wenn sie auch als die Prophetin und Vollstreckerin der Heilspläne Gottes gilt, so spricht andrerseits doch auch Gott selbst in der Schrift II Kor. 6, 16—18. 2. Röm. 9, 15. 25.

Und dennoch benutzt der Apostel das Alte Testament, um den Nachweis zu führen, dass das Hauptstück des Alten Testaments, das mosaische Gesetz, durch Christus hinfällig geworden ist. Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden Gläubigen Röm. 10, 4. Diese Behauptung beweist der Apostel aus der Gegenüberstellung der beiden alttestamentlichen Stellen Lev. 18, 5 und Deut. 30, 11—14. Paulus verkündet die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit *χωρὶς νόμου*, welche von dem Gesetz und den Propheten bezeugt worden ist Röm. 3, 21. Den Einwand, dass er damit das Alte Testament zu nichte mache, kennt er wohl Röm. 3, 31, aber er weist ihn weit von sich. Das Alte Testament steht auf seiner Seite Kap. 4. Einen ähnlichen Nachweis tritt er Gal. 3 an. Aus der Erzählung des Alten Testaments Exod. 34, 29ff. gewinnt er den Beweis, dass die *διακονία* des Alten Bundes eine *καταργουμένη* sei II Kor. 3, 7. 11. 13 und *ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται* 3, 14.

Das ist eine für unser Bewusstsein befremdliche Thatsache. Es ist ein Widerspruch in sich selbst. Es kann uns nicht wunder nehmen, wenn die judenchristlichen Gegner des Apostels eine solche Schriftbenutzung ablehnten. Für die wissenschaftliche Betrachtung sind sie ein zeitgeschichtlich bedingter Versuch des Apostels, einer ihm im tiefsten Innern gewissen christlichen Wahrheit, nämlich der Erkenntnis, dass das Christentum ein neues Heilsprinzip demjenigen des Judentums entgegenstelle, sich dialektisch zu bemächtigen. Die Kirche hat sich die Wahrheit, dass das Christentum die Formen des Judentums gesprengt habe, alsbald angeeignet, aber ohne die individuelle Art der Beweisführung des Paulus, die wohl selten verstanden, jedenfalls bald stillschweigend zur Seite gelegt wurde. Die Form, in der Paulus die Erkenntnis vergegenständlicht hat, bewegte sich in den Kategorieen der Schriftbeweise des damaligen Judentums und ist teils der hellenistischen,[1]) teils der rabbinisch-palästinensischen verwandt.

Paulus war Christ geworden durch eine pneumatische Erfahrung Christi. Er wusste sich seitdem in all seinem Streben

---

[1]) Die hier in Betracht kommende Form des Verfahrens — und nur um diese, nicht die inhaltliche Seite handelt es sich —, den eigenen, durch erleuchtete Erkenntnis gewonnenen Bewusstseinsinhalt durch Umdeutung, durch vermeintlich tieferes Verständnis in hochgehaltenen älteren Schriften und Überlieferungen nachzuweisen, ist eine in der Bildung der damaligen Zeit weitverbreitete. Man kann hier schon auf die Mythendeutung eines Chrysippus hinweisen, der zufolge philosophische Sätze den wesentlichen Inhalt der griechischen Mythen bilden sollen; mehr noch auf die späteren Pythagoreer und Platoniker, die bona fide ihre nur im Zusammenhang mit der nacharistotelischen Philosophie erklärbaren Anschauungen den gefeierten Lehrern unterschieben oder ihr Verständnis derselben als das richtige ansehen. Namentlich aber haben die durch die griechische Philosophie beeinflussten alexandrinischen Juden, insonderheit Philo, ihre eigenen theologischen und philosophischen Glaubenssätze nicht anders als an der Erklärung und zwar Umdeutung der biblischen Bücher zu entwickeln verstanden. „Für sie war die allegorische Schrifterklärung die wesentliche Form für die Bildung ihrer Überzeugungen; und wie sehr sie auch dem Schriftwort Gewalt anthaten, sie selbst glaubten nur den tieferen Schriftsinn aufzuzeigen, indem sie den Buchstaben nach der Weise jener Zeit zum Symbol für Ideen machten, die ihm ursprünglich freilich fast durchweg fremd waren“ (E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. III_2, [3]1881, S. 250f., vgl. Georgii in Illgen's ZhTh 1839 H. 4, S. 3ff.). Auch bei den Essenern ist die allegorische Ausdeutung des Alten Testaments geübt worden.

und Thun von dem göttlichen Geiste erfüllt und getrieben. Auch seine Erkenntnis führte er auf die gleiche Quelle zurück. Die Erleuchtung seines Herzens durch die Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi wirkte in ihm selbst *γνῶσις* und bezweckte die Verkündigung derselben II Kor. 4, 6. Als Geistbegabter (*ὁ πνευματικός* I Kor. 2, 15, ferner 7, 40; 14, 15) ist er befähigt, die Weisheitsgedanken des göttlichen Ratschlusses unmittelbar zu verkündigen. Gott hat sie ihm durch den Geist geoffenbart. Daher erhebt er für seine Verkündigung den Anspruch absoluter Wahrheit. Gott hat ihm nicht nur vermöge des ihm verliehenen Geistes ein gewisses Mass von Erkenntnis der göttlichen Dinge und des göttlichen Heilsratschlusses mitgeteilt, sondern der Gottesgeist, der den Gläubigen erfüllt, ist die Kraft der unbeschränkten Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes I Kor. 2, 6—16. Dies Bewusstsein giebt ihm die Überzeugung, auch das Alte Testament vom Standort Gottes aus zu verstehen. Damit ist aber doch nur gegeben, dass von der christlichen Erfahrung aus, die Gott ihn hatte erleben lassen und die er als unbedingte Wahrheit empfand, sich entsprechend dem Inhalt seines Geistes und den ihm zugänglichen Denk- und Vorstellungsformen nun auch sein Verständnis der Schrift gestaltete.

Die wissenschaftliche Betrachtung kann nicht dabei stehen bleiben, dass Gott dem Apostel eine absolut und für alle Zeiten gültige Art des Schriftverständnisses erschlossen habe, sondern dasselbe kann nicht anders als individuell und zeitgeschichtlich bedingt gedacht werden. Individuell bedingt, weil eine andre Persönlichkeit und ein andrer Lebensgang eine andre Erfahrung zur Folge gehabt haben würde, und zeitgeschichtlich bedingt, weil der Apostel sich des Inhalts seines christlichen Bewusstseins nicht anders bemächtigen konnte als durch die Mittel, welche ihm die Bildung seiner Zeit an die Hand gab. Es ist daher nur naturgemäss, dass sich seine Hermeneutik mit andern zeitgenössischen Methoden der Schriftdeutung berührt.

II Kor. 3, 6—16 handelt Paulus solchergestalt vom Dienst des Alten und des Neuen Bundes, dass auch die Grundlagen des Schriftverständnisses hier und dort erkennbar werden. Gegenstand des Dienstes im Alten wie im Neuen Bund ist der heilige geoffenbarte Gotteswille. In prägnantem Ausdruck sagt der

13*

Apostel, dass der Dienst des Alten Bundes in Buchstaben auf Steinen eingemeisselt war. Er meint damit den Dekalog als die Grundlage des mosaischen Gesetzes. Der Dienst beruht auf der Erfassung des Gesetzes als einer von aussen an den Menschen herantretenden objektiven Norm. Über die Fassung des Gesetzes als *γράμμα* erhebt sich dieser Dienst nicht. Im Neuen Bund wird der heilige geoffenbarte Gotteswille mit dem Geiste erfasst und ist im pneumatischen Sinn Gegenstand des Dienstes. Das Schriftverständnis ist beidemale der beherrschenden Art des Bundes entsprechend.

So, dass gleichfalls ein verschiedenes Schriftverständnis mit eingeschlossen erscheint, werden *γράμμα* und *πνεῦμα* einander auch Röm. 7, 6; 2, 29 gegenübergestellt. Hierher gehören auch Röm. 12, 1. 2. Phil. 3, 3. Eph. 3, 3. 5—12.

So schwer es auch unserm heutigen Bewusstsein wird, müssen wir doch anerkennen, dass Paulus die allegorisch-typologische Ausdeutung der beiden Frauen Abrahams und ihrer Kinder auf das jetzige und das obere Jerusalem Gal. 4, 21—31 als vollen Schriftbeweis verstanden wissen will. Er fragt die Galater, die unter dem Gesetz sein wollen, ob sie das Gesetz nicht hören, d. h. vernehmen, dem Sinne nach, in dem es verstanden sein will V. 21. Am Schluss zieht er die Summe (*διό*): wir sind nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien. Für die Freiheit hat uns Christus befreit. Steht also fest und lasst euch nicht wieder von knechtendem Joch festhalten 4, 31; 5, 1. Damit befinden wir uns dem Bewusstsein des Apostels zufolge auf dem Boden der durch den Geist gewirkten Fähigkeit, *μυστήρια* zu verstehen, die *γνῶσις* zu besitzen I Kor. 13, 2. Denn dem einen wird durch den Geist gegeben Weisheitsrede, *ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα* I Kor. 12, 8 (vgl. 14, 6), eine Stelle, die schon Baur richtig gedeutet hat auf einen Vortrag, „der hauptsächlich den inneren Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte und das, was im Alten Testament erst vom Christentum aus im rechten Lichte aufgefasst und erkannt werden konnte, darzulegen und wohl auch mit Hülfe der Allegorie aufzuklären suchte“ (Die christliche Gnosis. 1835 S. 87).

In welcher Gestalt treten nun die Lehranschauungen über das Gesetz auf? Wir können nach dem S. 184ff. Gesagten

nicht eine Gesamtdarstellung geben, sondern müssen aus jedem in Betracht kommenden Brief die betreffenden Züge zusammenstellen, um so die verschiedene Eigenart, Nebeneinanderordnung und Mischung der Gedankenelemente zur Geltung zu bringen. Wir lassen der Darstellung der Gesetzeslehre des Galaterbriefes diejenige des Römerbriefes unmittelbar folgen, weil diese beiden Briefe reichere Aussagen enthalten als die andern.

Der Galaterbrief. In der Auseinandersetzung des Paulus mit Petrus in Antiochia handelt es sich um zwei Punkte, 1) um die Grundlegung des christlichen Heils. Dies ist allein zu finden im Glauben an die Errettung durch das Kreuz Christi. Das Kreuz Christi ist ein neuer Heilsweg im Gegensatz zu dem Gesetz als Heilsweg. Wäre dies nicht so, so wäre Christus umsonst gestorben (*ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν* 2, 21). Daraus folgt aber, 2) dass das Gesetz nun nicht wieder als Norm aufgerichtet werden darf. Gott, nicht mehr dem Gesetz, ist der Christ unterstellt 2, 19. Nunmehr ist Christus sein Lebenselement und damit Kraft und Norm seines Handelns 2, 20. Auch für diesen Gesichtspunkt gilt: *εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν* 2, 21.

Die Vorwürfe, die Paulus den Galatern macht, denen Jesus Christus vor die Augen gemalt worden ist als Gekreuzigter und die sich doch unter das Joch des jüdischen Gesetzes beugen wollen, konzentrieren sich auf die zwei eben ausgesprochenen Sätze. Den Geist haben die Galater nicht aus Werken des Gesetzes her, sondern aus einem Hören des Evangeliums erhalten, wie es dem Glauben eignet 3, 2. Den Geist erhalten haben, ist soviel als gerechtfertigt worden V. 8, Abrahams Sohn V. 7, des Segens Abrahams teilhaftig V. 9, Objekt eines göttlichen Handelns (und Träger der göttlichen Kraft des Geistes) geworden sein V. 5, eines Handelns Gottes, welches Anwartschaft auf die *ζωή* giebt V. 11. 12. Das ist die Grundlegung ihres Heilsstandes. Nun fragt Paulus weiter: „Ihr habt in der Kraft des Geistes begonnen und wollt jetzt auf dem Gebiet des Fleisches endigen?“ V. 3.[1]) Wenn sie die Beschneidung 5, 2—6. 11. 12; 6, 12. 13. 15 und den jüdischen Festkalender 4, 10 annehmen wollen, so begeben sie sich herab auf das Gebiet des

[1]) Vgl. hierzu Gloël, Der Heilige Geist S. 261 ff.

Fleischlichen, des Irdisch-Materiellen, dem sie enthoben waren, indem sie dem Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ 6, 16 durch die Geistesmitteilung einverleibt worden sind und durch die Taufe Christum, den erhöhten Herrn, angezogen haben 3, 27. Mit einer solchen Handlungsweise entwerten sie das Kreuz Christi als alleinigen Heilsgrund und richten sich selbst etwas Unterwertiges als Heilsnorm auf. Das Gesetz wird also hier durchaus von der negativen Seite her gefasst. Dass es selbst sàrkisch sei, sagt Paulus freilich nicht, sondern der Gedanke ist dahin gewendet, dass diejenigen, die sich dem Gesetz untergeben, sich auf dem Gebiete der σάρξ bethätigen.

Der Schriftbeweis, den der Apostel für seine Behauptung führt, zeigt, dass Gott die Verheissung des Heils nicht an eine Gesetzeserfüllung gebunden hat, sondern dass er Gerechtigkeit dem Glauben schenken will.

Bis hierher hatte Paulus aber so einseitig die Heiden in Betracht gezogen, dass er gesagt hatte δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός V. 8 und in dem Citat desselben Verses πάντα τὰ ἔθνη wegen des ersten τὰ ἔθνη gleichfalls als Weissagung nicht an Israel oder auch an Israel, sondern an die Heidenvölker verstand. Nun aber, von V. 10 an, wendet sich Paulus zur Besprechung des Heilsprinzips des Judentums. Es zeigt aber vorher noch die kausale Verknüpfung des neuen Gedankens V. 10 (γάρ), dass die V. 9 ausgesprochene Schlussfolgerung einschliesslich des jüdischen Volkes gelte. Der Glaubensweg ist der Heilsweg für Juden und Heiden; deshalb auch für die Juden, weil alle diejenigen, welche auf Werke des Gesetzes ihr Heil gründen, unter dem göttlichen Fluch stehen.

Damit wird ausgesprochen, dass thatsächlich das Judentum das gottgesetzte Ziel nicht erreicht hat: alle Juden sind wegen und in Befolgung ihres Heilsprinzips fluchverfallen. Eine Bestätigung dieses Urteils sieht Paulus in dem Schriftwort „verflucht ist jeder, welcher nicht bleibt in allem, was geschrieben ist im Buch des Gesetzes es zu thun“ Deut. 27, 26. Denn es gilt nach V. 10ab die selbstverständliche Voraussetzung, dass dasjenige, was das Schriftcitat verlangt, von keinem Menschen erfüllt worden ist.

Ich stimme denjenigen zu, welche den empirischen Gedanken der Nichtthatsächlichkeit der Erfüllung des Gesetzes

V. 10 ausgesprochen finden, bezweifle aber, dass damit der paulinische Gedanke erschöpft ist. Es scheint mir V. 10 auch schon den prinzipiell-idealen Gesichtspunkt zum Ausdruck zu bringen: es kann und soll kein Mensch die Forderung des Gesetzes erfüllen. Denn wenn der allgemeine Gedanke V. 10 a b (ὅσοι) durch das Schriftwort begründet werden soll, so würde die in der Anwendung allein des empirischen Gesichtspunktes liegende Beschränkung nur dann berechtigt sein, wenn V. 11 deutlich der weitere prinzipiell-ideale Gesichtspunkt neu hinzuträte. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr liegt die Fortführung des Gedankens darin, dass von seiten Gottes in der durch die Schrift verkündeten Ordnung des Glaubensweges als Weges zum Leben erwiesen sei, dass er ein anderes Prinzip als das Gesetzesprinzip für die Menschen bestimmt habe. Die Negation des Gesetzesprinzipes als Heilsprinzipes wird schon vorausgesetzt *(ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον).* Die Lösung der in der angenommenen Doppelseitigkeit des Gedankens liegenden Schwierigkeit scheint mir durch die theistisch-teleologische Denkweise gewonnen zu werden. Es ist für den Apostel selbstverständlich, dass alles, was thatsächlich geschieht und geschehen ist, seinen Grund in einer Absicht Gottes hat, also nicht anders geschehen konnte und sollte. Ist der Erfolg eingetreten, dass alle, die aus Werken des Gesetzes her sind, unter dem Fluche stehen, so ist darin die zugrundeliegende und treibende Absicht Gottes offenbar geworden. Und dies eben sollen V. 11. 12 beweisen. Deshalb liegt es gar nicht in der Absicht Gottes, aus dem Gesetz Gerechtigkeit zu verleihen, weil er seinen Willen dahin kund gemacht hat, dass der Gerechte aus Glauben die ζωή erhalten soll V. 11. Das jüdische Gesetz ist aber nicht auf einer Bethätigung des Glaubens basiert, sondern es verheisst das Leben (Lev. 18, 5) dem Thäter der Gebote, steht also in Gegensatz zum Glaubensprinzip V. 12.

Wie sind nun in diesem Zusammenhang V. 13. 14 zu verstehen? Wird mit ἡμᾶς V. 13 sowohl an die Juden wie an die Heiden gedacht? Liegt der Nachdruck auf V. 13 oder auf den beiden (koordinierten) Finalsätzen V. 14? In welchem Sinne spricht Paulus hier vom Gesetz?

Wenn Paulus mit der Aussage „Christus hat uns losgekauft

von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns Fluch geworden ist" einen umfassend gemeinten soteriologischen Gedanken aussprechen wollte, also wenn die Stelle wirklich ein dogmatischer locus classicus wäre, so würde ἡμᾶς die Heidenchristen miteinbeziehen müssen. Auch könnte die 1. Person Plur. in V. 14b *(λάβωμεν)*, welche deutlich den gesamten Bestand der christlichen Heilsgemeinschaft umschliesst, das ἡμᾶς V. 13 wieder aufnehmen und darauf verwiesen werden, dass es dunkel bliebe, warum nach V. 14 der Zweck der Loskaufung der Juden der sein soll, dass der Segen Abrahams zu den Heiden komme (vgl. Dalmer z. d. St.). Allein von V. 10 an ist deutlich von dem in der Schrift niedergelegten mosaischen Gesetz die Rede, welches die Heiden doch nun einmal nicht haben, von dessen Fluch Christus sie also auch nicht loskaufen kann (vgl. auch Gal. 4, 4. 5). Danach werden die nach V. 13 Losgekauften diejenigen sein, von denen von V. 10 an allein die Rede ist, die Juden. Das Auffällige aber, das darin liegt, dass die Juden zu dem Zwecke losgekauft sein sollen, damit zu den Heiden der Segen Abrahams komme in Jesu Christo, findet seine Erklärung dadurch, dass in diesem Finalsatz die dem Abraham gegebene Verheissung, „in dir sollen gesegnet werden alle Heiden" (V. 8) erfüllt erscheint. Christi Thun V. 13 kommt danach nicht insofern in Betracht, als es den Grund für die gläubige Zuwendung zu ihm als dem Versöhner darstellt, sondern insofern mit demselben dasjenige möglich geworden ist, worauf der in V. 8 angegebene Heilsplan Gottes hinausblickt (*προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός*, wobei *ἐκ πίστεως* V. 8 dem *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* V. 14 entspricht) und insofern dadurch ermöglicht ist, dass nun alle Gläubigen in der Nachfolge Abrahams aus Glauben und nur aus Glauben gerechtfertigt werden. Das Gesetz gehört nicht in den in der Geschichte Abrahams zu Tage getretenen Heilsplan hinein. Die oben gestellte Frage, auf welchem Teile des Satzes V. 13. 14 der Schwerpunkt des Gedankens liege, ist dann dahin zu beantworten, dass er in den beiden Finalsätzen zu finden ist.

Aber um dasselbe zu erreichen, bedurfte es des Hinweises auf ein Thun des Christus von der V. 13 bezeichneten Art. Es ist die Frage, die sich immer wieder aufdrängen muss, wie es denn komme, dass, wenn das Gesetz nur den Charakter eines Zwischen-

instituts habe und vom Menschen nicht erfüllt werden könne, wenn ein Thun seiner Gebote als Bethätigung auf dem Gebiete der σάρξ gilt und unter das Gesetz gestellt sein gleichbedeutend ist mit einem Unterstelltsein unter die Weltelemente, dennoch zur Befriedigung seiner Strafansprüche der Tod des Messias notwendig war. Denn notwendig war er, weil erlitten. Diese Frage ist von Lüdemann und Pfleiderer als so wichtig empfunden worden, dass jener (Anthropologie S. 201 f. vgl. S. 186 f.) in der Lehre des Galaterbriefes über diesen Punkt eine über sich hinaustreibende Inkonzinnität erblickt, die dann erst im Römerbrief im wesentlichen überwunden werde, während dieser (Urchristentum S. 238) hierin die Hauptschwierigkeit für das genaue Verständnis und die treue Reproduktion des Paulinismus erblickt.

Mir scheint, dass wir die Aussage des Apostels nur dann richtig verstehen können, wenn erkannt wird, dass verschiedene Gedankenstränge mehr oder minder deutlich hier teils nebeneinander laufen, teils sich kreuzen, teils auch nur mitschwingen.

Indem V. 10—12 der Schriftbeweis geführt wird, dass die jüdische Gesetzlichkeit zum Fluch und nur der Glaube zum Leben führt, gilt nicht nur das Alte Testament als unverrückbares Gotteswort, sondern wird auch, indem die Erfüllung der alttestamentlichen Gesetzlichkeit, wo sie wirklich vorhanden ist, auch in der gegenwärtigen Zeit als Heilsgrund gilt, das Gesetz noch als unabänderlicher Gotteswille hingestellt. Dass kein Mensch in allem, was im Buche des Gesetzes steht, bleiben kann, ist freilich unausgesprochene Voraussetzung. Aber diese hebt nicht die Gültigkeit der objektiven Norm auf. Der Fluch, von dem von V. 10 an gesprochen wird, ist der Fluch, welcher über jeden Gesetzesübertreter verhängt wird. Nach dem Gegensatz in V. 11. 12 besteht derselbe in dem Tod als Strafe der Übertretung. Es gilt also als gottgeordnete Regel, dass alle diejenigen, welche nicht alle Gesetzesforderungen erfüllen, dem Tode verfallen, wie umgekehrt das Gesetz als heiliger Gotteswille sich dadurch erweist, dass derjenige, welcher es hält, durch solches Thun das Leben gewinnen wird (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς V. 12). Indem Christus, der seinerseits als vollkommener Erfüller des Gesetzes diesem Todesfluche nicht unterlag, denselben dennoch auf sich genommen und getragen hat — denn nach Deut. 21, 23 ist es offenkundig, dass jeder,

der am Kreuze hängt, als Verfluchter anzusehen ist — hat er mit der Strafe die Verschuldung aller, die zu ihm gehören, beseitigt, die Schuldigen losgekauft, so dass sie als solche dastehen, an welche das Gesetz keine Ansprüche mehr zu erheben hat. Weiter geht die Gedankenreihe nicht. Hätte der Apostel sie weiter verfolgt, so würde das Gesetz nicht als mit dem Tode Christi beseitigt zu betrachten sein, sondern es würde gesagt werden, dass es als Ausdruck des Willens Gottes bestehen bleibe. Nur läge dann in der Konsequenz des Gedankens, dass der Christ nunmehr die Fähigkeit haben müsse, es zu erfüllen. Von hier aus wird verständlich, dass es einen Preis von dem Werte des Christus kostete, um die Schuldverhaftung der Menschen dem Gesetz gegenüber zu lösen.

Allein der Apostel hatte den Nachweis angetreten, dass die Galater unrecht handeln, wenn sie sich das mosaische Gesetz auferlegen lassen, da sie mit dem Gesetzesdienst in das Gebiet der *σάρξ* hinabsteigen, während sie doch schon Göttliches, die pneumatische Erfahrung, gekostet hatten und hatte den Schriftbeweis angetreten, dass der Glaube, und nichts anderes, Heilsprinzip werden solle für die geistigen Söhne Abrahams. Daher wäre die Verfolgung der eben dargelegten Auffassung des Gesetzes eine Durchkreuzung des hier herrschenden Gedankens gewesen, wie denn schon die Erörterung von V. 10 an eine Abbiegung von der beabsichtigten Gedankenlinie zeigt.[1]) Die Verheissung, die die Schrift Abraham gegeben hat V. 8, weiss nichts von einem Heilsgrund neben dem Glauben. In diesem Zusammenhang kann das Gesetz keine massgebende Rolle haben. Und hat es bestanden und Gewalt geübt, so muss dieselbe beseitigt sein, wenn der Glaube als Heilsprinzip die Herrschaft haben soll. Deshalb kann Paulus auch, wie schon ausgesprochen worden ist, von einer Loskaufung der Juden durch Christi Tod reden, ohne dass die Heiden ausdrücklich einbezogen erscheinen. Es ist ja für den Apostel selbstverständlich, dass Christi Tod

[1]) Sollte es von hier aus verständlich werden, dass V. 13 entgegen der paulinischen Gewohnheit ohne Partikel eingeführt wird? Es läge in dem Fehlen derselben ein Anzeichen, dass der Apostel fühlte, er müsse neu einsetzen, um den angefangenen Gedankenzug weiter durchführen zu können. Immerhin beendigt V. 13f. aber dennoch auch die mit V. 10 begonnene Gedankenreihe.



für die Heiden ebenso wirksam ist, wie für die Juden und dass Christus auch für die Heiden sterben musste. Aber darauf geht er hier nicht ein, auch nicht auf die Art und Weise, wie dies in Abzielung auch auf die Heiden geschehen ist, sondern nur auf die Thatsache, dass das Heil auch zu den Heiden kommt und zwar so, dass sie dem mosaischen Gesetz nicht unterstellt werden.

Nachdem also das Gesetz beseitigt worden war, konnte erst die Abrahamverheissung verwirklicht werden, oder, paulinisch ausgedrückt, Christus hat die Ansprüche des Gesetzes und damit das Gesetz selbst beseitigt, damit zu den Heiden, soweit sie in der Gemeinschaft mit Christo Jesu stehen, der Segen Abrahams kommen könne. Dieser Segen kann nur ergriffen werden durch den Glauben (*διὰ τῆς πίστεως* V. 14) und er besteht in der Geistverleihung (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος*). Der Glaube ist wiederum selbstverständlich Glaube an Christum und zwar an ihn als Versöhner. Aber dieser Gedanke bleibt unausgeführt, ebenso wie der mit *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* V. 14a angedeutete. Wichtig aber ist dem Apostel, dass der Glaube den Geistesempfang vermittelt, denn damit greift er über V. 8 auf den Ausgangspunkt V. 2. 3 zurück und kann als erwiesen betrachten, dass nach Gottes Willen nicht Gesetzeswerke den Besitz der Heilsgabe vermitteln, sondern der Glaube.

Paulus fühlt aber noch das Bedürfnis, nachzuweisen, dass das erst nach der göttlichen Verheissung gegebene Gesetz dieser keinen Abbruch thun kann, sondern mit Christus aufgehört hat die Menschen zu knechten. Dies thut er in der Erörterung 3, 15—29.

Der Gedanke kann nicht sein, dass Paulus hier das Gesetz in Analogie einer Zusatzbestimmung zu einem Testament fasse, also mit einem Kodizill vergleiche, insofern Gott zu der 430 Jahre früher gegebenen Verheissung im Gesetz eine Zusatzbestimmung zu seinem Willen gegeben habe (HALMEL, Über römisches Recht im Galaterbrief. 1895 S. 4 ff.). Der Gedanke, dass bei *οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται* „der Urheber natürlich ausgenommen“ sei (S. 6), ist lediglich eine Eintragung. Dem Apostel kommt es im Gegenteil darauf an, dass niemand eine rechtskräftige Willensverfügung aufhebt oder Zusätze macht. Wenn das simile claudicat, so ist dies nicht der Fehler des Auslegers. Und gerade

dies will Paulus an dem aus dem Rechtsleben entnommenen Beispiel zeigen, dass das später gegebene Gesetz nicht den Zweck gehabt habe, an der Abrahamverheissung etwas zu ändern *εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν* V. 17.

„Was soll aber unter solchen Umständen das Gesetz?“ „Es ist um der Übertretungen willen hinzugesetzt worden“ *(τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη)* V. 19. Das kann nicht heissen: um „die im Menschen ruhende Sündenpotenz actuell werden zu lassen“ (Halmel S. 19), sondern es heisst „um die (im Heilsplan Gottes liegenden) Übertretungen hervorzurufen“. Und zwar sollte nach göttlichem Willen dieser Zustand dauern, „bis der Same käme, dem die Verheissung gegeben worden ist“. In diesen Sätzen haben wir die gleichen Gedanken, die dann V. 22—25 näher ausgeführt werden. Die Juden sind unter die Sündenmacht verschlossen, unter dem Gesetz bewahrt worden, indem sie bis zu der Zeit des Glaubens in Verschluss gehalten wurden, das Gesetz ist ihnen geworden zum Knabenführer bis zur Zeit Christi. Seit Christus aber ist der Glaubensweg eröffnet worden, ein neues Heilsprinzip ist in die Erscheinung getreten (*ἀποκαλυφθῆναι* V. 23), wiederum in der Durchführung der Heilsabsicht Gottes (vgl. S. 98 ff.).

Diese theistisch-teleologische Betrachtung bringt es notwendig mit sich, dass das Gesetz in doppelter Auffassung erscheinen muss, in einer positiven, sofern es von Gott gegeben worden ist, also einen mit dem Wesen Gottes in Einklang stehenden Charakter tragen muss, und in einer negativen, sofern es das Heil nicht wirken und der Verheissung gegenüber minderwertig erscheinen sollte.

Der positive Gedanke klingt darin an, dass als Subjekt des *προςτιθέναι* V. 19, auch indem er sich mittlerischer Wesen bedient hat, kein anderer als Gott gedacht werden kann. Paulus vermeidet es V. 19 wie V. 17 — vgl. auch das nachdrücklich ans Ende gestellte *ὁ θεός* V. 18 — Gott als Urheber und Geber des Gesetzes zu bezeichnen, weil er auf die negative Seite des Gesetzes hinauswill. Aber er ist doch auch hier überall der teleologische Theist, dem eine andere Urheberschaft des Gesetzes als diejenige Gottes nicht in den Sinn kommen kann. Wenn das Gesetz Übertretungen hervorrufen soll, so liegt darin, dass es an sich gut ist, aber von Gott zu einem Zweck

benutzt worden ist, dessen negative Art nicht im Gesetz selbst, sondern in denjenigen lag, an die es herantrat. Auf diesen Grund nimmt auch der göttliche Zweck mit dem Gesetz Bezug V. 21. Hypothetisch sagt der Apostel: „wenn das Gesetz gegeben worden wäre mit der Kraft *ζωοποιῆσαι*“, also den Menschen zu dem vorgesteckten Ziel, der *ζωή*, zu führen, „so käme in der That aus dem Gesetz die Gerechtigkeit“. Das werden wir so zu verstehen haben: die Unfähigkeit des Gesetzes, das Heil zu vermitteln, liegt nicht in seinem minderwertigen Charakter, sondern in dem auf einer gewissen Beschaffenheit der Menschen beruhenden *(δυνάμενος)* Zweckgedanken, den Gott mit der Aufrichtung des Gesetzes hingestellt hat. Aber wie das Gesetz in der gottgewollten Weise die Übertretungen gewirkt hat und inwiefern die Aussagen V. 22—25 von dem vorchristlichen Zustand im Judentum gelten, hat Paulus wohl vorausgesetzt, zu erörtern jedoch unterlassen. Es ist eine merkwürdige Verirrung, anzunehmen, dass, da diese Mittelgedanken aus dem Römerbrief zu erkennen sind, dieser die Voraussetzung für den Galaterbrief bilden müsse. Als ob die unausgesprochenen Gedanken den Galatern dadurch klar würden, dass Paulus sie einer andern Gemeinde auseinandergesetzt hatte. Als ob die Galater, wie wir, den Römerbrief hätten nachschlagen können, wenn sie in dem an sie gerichteten Brief etwas nicht verstanden. Als ob der Römerbrief nicht an eine Gemeinde geschrieben wäre, der das Evangelium des Apostels erst auseinandergesetzt wird, während die Galater dasselbe kannten. Da diese Mittelgedanken eine notwendige Voraussetzung für das Verständnis der paulinischen Predigt überhaupt sind, haben wir vielmehr anzunehmen, Paulus habe auch den Galatern wie anderwärts bei seiner grundlegenden Predigt sie zum Verständnis gebracht, vielleicht auch, er habe sie ihnen eingeschärft, als er angesichts der judaistischen Agitation näher als bei seiner ersten Verkündigung auf die Gesetzesfrage einzugehen sich genötigt sah.

Während diese Seite der Gesetzesbetrachtung hier nicht direkt besprochen wird, sondern nur als Unterströmung mitläuft, liegt aller Nachdruck auf der negativen Bedeutung des Gesetzes. Schon V. 18 das ans Ende gestellte *ὁ θεός* verrät den Gedanken, dass in der Verheissung an Abraham Gott selbst aktiv eingegriffen habe, im Gegensatz zur Gesetzgebung. V. 19

spricht dann aber mit voller Deutlichkeit aus, dass das Gesetz durch Mittelspersonen, also nicht von Gott selbst, gegeben worden sei. Es ist durch Engel verordnet (vgl. Apg. 7, 38. 53. Hebr. 2, 2, auch Buch der Jubiläen 1, 27ff.; 50, 1. 6, Josephus, Ant. XV 5, 3), in der Hand eines Mittlers. Von diesem Mittler aber wird V. 20 gesagt, dass er Einem nicht angehört, während Gott Einer ist. Und in dem harten und schroffen, jedem jüdischen Ohr lästerlich klingenden *τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη* liegt die stärkste Negation des Gesetzes. Hinzugefügt zur göttlichen Verheissung ist das Gesetz, also nicht selbst Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung. Und es verfolgt die Absicht, die Menschen in Übertretungen zu stürzen, statt sie zur Heiligkeit zu führen. Da ist wohl ein Widerspruch zwischen dem Gesetz und den Verheissungen Gottes zu konstatieren? V. 21. In der Antwort auf diese Frage steigt Paulus nicht auf das subjektive Gebiet der menschlichen Erfahrung nieder, sondern er bleibt auf dem objektiven Gebiet der aus den Offenbarungsthaten Gottes erkennbaren göttlichen Heilsabsicht. So sehr überwiegt die objektive Betrachtung, dass er sogar die subjektive Bethätigung der Menschen in der *πίστις* objektiviert. Der Glaube kommt. Der Glaube wird geoffenbart. Paulus überschaut vom göttlichen, den Gläubigen zugänglich gewordenen Standort aus die jüdische Geschichte und sieht da, dass das Gesetz nicht gegeben worden ist, ausgestattet mit der Kraft der Lebensspendung, dass es daher gar nicht bestimmt war, die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen, weil die Schrift, recht verstanden (V. 10), alle als sündig erweist. Das Gesetz hat das Amt eines Zucht- und Kerkermeisters ausgeübt. Die Menschen waren unter der Gewalt der Sünde, indem sie unter der Gewalt des Gesetzes waren. Erst die *πίστις* hat den Menschen befreit. Nunmehr gilt: wir sind nicht mehr unter dem Knabenführer. Und erst nachdem er befreit worden und Sohn Gottes durch den Glauben an Christus geworden ist, sieht er, wie es mit ihm vorher gestanden hat.

Die starre Unbeweglichkeit und die ruckweise, nicht in dem langsamen Wachsen und Werden einer Entwicklung unter Gottes Leiten erfolgende Vorwärtsbewegung mag uns in dieser Geschichtsauffassung befremden. Wir mögen brennend psychologische Fragen auf den Lippen haben, wie es denn im Bewusstsein der Menschen, die rein als Objekt des Handelns

Gottes erscheinen, ausgesehen habe, wir erhalten darauf keine Antwort.

So sehr steht dem Apostel den Galatern gegenüber die negative Seite des Gesetzes im Vordergrund, dass er ihre Bereitwilligkeit, sich der Beobachtung der jüdischen Feste zu unterwerfen, als einen Rückfall von der Erkenntnis und dem Dienste Gottes zu dem Dienst der Elementarmächte *(τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου)* fasst, denen sie im Heidentume unterworfen waren 4, 9. 10 vgl. V. 3. Dieser Vorwurf hat darin seinen Anhalt, dass nach der Anschauung jener Zeit die Himmelskörper als Geisteswesen oder unter der Macht von Geisteswesen stehend gedacht werden. Die Galater begeben sich in dem angegebenen Falle in den Dienst solcher Engelwesen, da auch die jüdischen Festzeiten nach dem Mondlauf geregelt waren.

Nur naturgemäss sind dann des weiteren die Mahnungen, Christus werde ihnen nichts nützen, wenn sie sich beschneiden liessen und mit der Beschneidung die Verpflichtung auf das ganze Gesetz übernähmen 5, 2 f. Dinge, die auf dem Gebiet des Fleischlichen, des Irdisch-Materiellen liegen 6, 13, treten dann in den Vordergrund ihrer Aufmerksamkeit, während doch im Christentum alles darauf ankommt, *καινὴ κτίσις* zu sein 6, 15. Wer sich aber vom Geiste treiben lässt, ist nicht *ὑπὸ νόμον* 5, 18.

Allein gerade im Zusammenhang desjenigen Abschnittes, aus dem die letztgenannte Stelle entnommen ist, in der Erörterung der aus dem paulinischen Evangelium erwachsenden sittlichen Verpflichtung und der Ablehnung eines Verhaltens wie es unter den der judaistischen Agitation zugänglich Gewordenen Platz gegriffen hatte, erscheint das Gesetz unter anderer Beleuchtung.

Als Norm sittlichen Verhaltens wird es freilich nicht aufgerichtet.[1]) *ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε* sagt Paulus zu Beginn dieses Abschnittes noch einmal ausdrücklich 5, 13 und damit verträgt sich nicht, dass das Gesetz dem Menschen von neuem gebietend gegenüberträte. Aber dies liegt in dem Begriffe der Freiheit, wie der Apostel sie versteht, dass die Christen durch die Liebe einander dienen 5, 13. 6. Die Freiheit ist nach dem paradoxen Ausdruck des Gedankens ihrem Wesen nach

---

[1]) Gegen A. ZAHN, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus. [2]1892 S. 67.



ein *δουλεύειν* (wie I Kor. 9, 19f.). Dieses Dienen entspringt aus rechter Gesinnung, aus der Liebe. Die Liebe aber hat ihren Grund in der Erfahrung Christi 5, 6. Die Liebesgesinnung, welche notwendig zur Bethätigung nach aussen drängt, erfüllt nicht, sondern hat erfüllt *(πεπλήρωται)* den gesamten Umfang dessen, was das Gesetz gebietet. *ὁ πᾶς νόμος* kann dem Zusammenhang gemäss kein anderes sein als das mosaische. Damit ist dasselbe nicht als Norm des sittlichen Handelns im Christentum aufgestellt, aber die Substanz des mosaischen Gesetzes ist als auch im Christentum gültig anerkannt, ja das Gesetz wird in seinem Gesamtumfang und Gesamtinhalt erst erfasst und erfüllt, wenn es als Liebesgebot gegen den Nächsten erfasst wird.[1])

Mit dieser Anschauung erhebt sich Paulus zu der Höhe der Erkenntnis des Gesetzeswillens, wie ihn Jesus erfasst und kundgemacht hat. Paulus beruft sich für die Centralisierung des Liebesgebotes nicht auf die Autorität seines Herrn. Aber er ist getragen von der gleichen königlichen Erkenntnis, dass eine Entwertung der ceremonialen Seite des Gesetzes zu gunsten des Verständnisses des Gesetzes als Ausdruckes eines durchaus ethischen Willens Gottes, des Liebeswillens, das wahre gottgewollte Verständnis des Gesetzes sei. Wie Paulus hier rückwärts in engem Anschluss an Jesus steht, so vorwärts an Johannes. Jesus ist von seinen beiden grössten Aposteln in diesem Punkte verstanden worden.

Die gleiche Freiheit und Gebundenheit, die souveräne Stellung über dem Gesetz wie den Gehorsam unter dasjenige, was die Verbundenheit mit Christus mit sich bringt, drückt der Apostel 6, 2 dahin aus: „traget einer des andern Lasten, und so werdet ihr das Gesetz des Christus erfüllen“ *(ἀναπληρώσετε*

---

[1]) KÜHL S. 141: „Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses: also gehen in der einen Forderung der Liebe sämtliche Forderungen des Gesetzes auf. Der Christ, der in der Kraft und getrieben vom Geiste Christi Liebe übt, hat die Gesetzestafeln mit ihren Vorschriften nicht mehr als Norm, auch nicht mehr als Orientierungstafeln nötig, weil er der Gefahr gänzlich überhoben ist, dass er irgend eines dieser Gebote vielleicht nicht erfüllen könnte ... „Habe Liebe, und dann thue, was du willst““. Nicht aber kann ich A. ZAHN's Urteil, Das Gesetz Gottes ²S. 70 richtig finden: „Das Prinzip der christlichen Sittlichkeit ist nichts anderes als das Gesetz Moses, weil es geistig ist und im Geist Christi erneuert ist“.

τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ). Auch hier ist es die Liebe, welche erfüllt, was der Wille Christi ist, der in den Christen Gestalt gewonnen hat und lebendig ist. Und nicht als Erfüllung der Gebote, welche das Gesetz fordernd aufrichtet, sondern als organisch hervorwachsende Lebensäusserungen, als Früchte des Geistes, erscheinen die christlichen Tugenden, die Paulus 5, 22. 23 aufzählt. Sie sind aber fast durchweg wieder Äusserungen einer Gesinnung, die den Christen erfüllt und wiederum steht voran *ἀγάπη*. Wenn Paulus diese Aufzählung mit den Worten schliesst *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος*, so bewegt er sich abermals auf der Linie der Anschauung von V. 13. 14. Wo diese Früchte gezeitigt werden, da besteht keine Differenz mit dem Gesetz und keine Verdammung durch das Gesetz.

Der Römerbrief. Wir können uns hier kürzer fassen, da die exegetische Erörterung, welche unserer Auffassung zugrunde liegt, in Kap. 5 zum grössten Teil bereits gegeben worden ist und da hier die verschiedenen Gedanken nicht in so inniger Verflechtung mit einander auftreten wie wir es im Galaterbrief fanden.

Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 20—7, 6; 8, 3 werden ähnlich wie im Galaterbrief Gedankenreihen entwickelt, welche das Gesetz dem göttlichen Zweckgedanken entsprechend und der theistisch-teleologischen Weltbetrachtung zufolge in einer engen Verbindung mit den Begriffen *σάρξ* und *ἁμαρτία* erscheinen lassen. Auch hier aber scheiden wir wie im Galaterbrief scharf zwischen christlicher und vorchristlicher Erkenntnis. Die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* durch das Gesetz 3, 20 und die Erkenntnis des *ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* 8, 3 ist erst dem Christen zugänglich.

Eine Beurteilung des Gesetzesdienstes als Dienstherrschaft unter den Elementarmächten der Welt findet sich in diesem Brief nicht. Es war dies eben „eine Wahrheit des Gegensatzes". Auch ist nicht von einem zum Teil untergöttlichen Ursprung des Gesetzes die Rede. Natürlich, da Paulus hier mit Bewusstsein diejenige Seite des Gesetzes hervorkehrt, nach der es auch im Christentum als Ausdruck des Gotteswillens beurteilt wird. Aber dennoch spricht Paulus aus: das Gesetz verfolgt die Durchführung des göttlichen Zwecks, dass die Verfehlungen sich vervielfältigen 5, 20. Es ist zwar wahr, dass

das παρεισῆλθεν das Nebeneintreten als ein solches in den Kausalnexus zwischen Sünde und Tod charakterisiert und damit V. 20 in Beziehung zu der Aussage 5, 12 gesetzt wird. Dennoch scheint mir die Polemik Sieffert's (S. 345) gegen Clemen (Chronol. S. 259, vgl. StKr 1897 S. 235) unzutreffend. Auch das τῶν παραβάσεων χάριν des Galaterbriefs verträgt sehr wohl als Voraussetzung eine Anschauung von der Sünde, wie sie Röm. 5, 12 ausspricht. Dann rücken aber Gal. 3, 19 und Röm. 5, 20 inhaltlich einander nahe. Clemen hat auch betreffend Röm. 5, 20 nur behauptet, dass der Zweck des Gesetzes Mehrung der Übertretung (Sünde) sei. Indem also das Gesetz diesen Zweck ausführte, wurde es der Durchführung des göttlichen Ratschlusses dienstbar, dass als Königin herrschen sollte die Sünde in dem Tode (ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ unter der Rektion des ἵνα 5, 21). So stehen also Sünde und Gesetz in inniger Beziehung zu einander wie Gal. 3, 19. 21. 22f. Die gleiche Anschauung begegnet 6, 14. 15, wo mit dem Aufhören des Zustandes ὑπὸ νόμον die Königsherrschaft der Sünde abgethan erscheint und 7, 4—6, indem gesagt wird, zu der Zeit, da die Christen noch im Fleische lebten, im vorchristlichen Stand, seien die durch das Gesetz erregten sündigen Affekte wirksam gewesen. Nun aber, als Christen, sind sie vom Gesetz losgekommen, indem sie dem Fleische abstarben, vgl. 8, 3.

In schroffer Antithese dazu steht ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν 7, 10. In der Erklärung derselben befindet sich Clemen (Chronol. S. 257, StKr 1897 S. 235f.) entschieden im Vorteil Grafe (S. 31 f.), Vollmer (S. 74f.) und Sieffert (S. 346) gegenüber. Denn wenn die beiderseitige Voraussetzung richtig ist, dass Paulus vor und nach 7, 7 von dem mosaischen Gesetz handelt, so konnte die Unfähigkeit des Gesetzes, Leben zu spenden, nicht hervorgehoben werden, wo Paulus die aus seiner Behauptung 7, 6 abgeleitete Folgerung „ist dann das Gesetz Sünde?“ abzuweisen trachtete. Die im Interesse an einer prägnanten Gegenüberstellung gebotene Kürze konnte ebensowenig wie die Erinnerung an Lev. 18, 5 Anlass werden, einen so wichtigen Gedanken wie den der Unmöglichkeit, dass aus dem Gesetz Leben komme, unausgesprochen zu lassen. Und wäre nur in Beziehung auf die schon vorhandene Sünde der Zweck des Gesetzes Sündenmehrung und der Tod sein wirklicher Erfolg, wogegen dieser

Zweck an sich Begründung des Lebens durch Beobachtung des Gesetzes war, so wird eine Scheidung in den bei der Gesetzgebung massgebenden Zweckgedanken angenommen, die undurchführbar ist. Dem gegenüber wäre immer noch vorzuziehen, dass Paulus im Römerbrief einen konservativeren, weniger konsequenten Standpunkt in der Beurteilung des Gesetzes als im Galaterbrief einnehme. Allein die Schwierigkeit besteht bei unserer Auffassung von Röm. 7 nicht, da Paulus bis 7, 6 von dem mosaischen Gesetz handelt, welches zur Zeit der schon im Menschengeschlecht herrschenden Sündenmacht gegeben worden ist, also Leben nicht wirken konnte und sollte, sondern überhaupt nichts anderes bezweckte als Mehrung der Übertretung Röm. 5, 20. Gal. 3, 19, während Röm. 7, 10 das Paradiesesgebot an Adam meint, welches ihm in einem Stand gegeben wurde, da die Sündenmacht über ihn noch nicht Herrin geworden war und er daher die Fähigkeit, durch das Gesetz zur *ζωή* zu gelangen, besass.

Dass das Gesetz den Zweck hat, die Menschen vor Gott schuldverfallen zu machen, sagen auch andere Stellen im Römerbrief aus. Das Gesetz, d. h. das Alte Testament, hat Worte der Verurteilung über die *ἐν τῷ νόμῳ* ausgesprochen, damit der göttliche Zweck erfüllt werde, dem zufolge jeder Mund gestopft werden und die gesamte Menschenwelt vor Gott schuldverhaftet erscheinen sollte. Denn kein Fleisch kann vor Gott aus Werken des Gesetzes Gerechtigkeit finden. Das Gesetz, das Alte Testament, hat den Zweck, Sündenerkenntnis zu wirken, 3, 19—21. Dies sind Worte der christlichen Erkenntnis, welche von einer dem Gesetzesstreben entgegengesetzten Erfahrung aus gewonnen worden ist und ein Verständnis des Alten Testaments verraten, dem sich ein unbekehrter Jude schwerlich zugänglich gezeigt hätte. Wir haben allerdings hier einen Erkenntnisgrund, während es uns auf die Aufdeckung des Realgrundes ankommen muss. Auch meint Paulus mit *ὁ νόμος* V. 19 und mit *διὰ νόμου* V. 20 das Alte Testament. Dennoch aber zeigen die Wendungen *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ* V. 19 und *ἐξ ἔργων νόμου* V. 20, dass das mosaische Gesetz das Hauptstück ist, auf dem die Beurteilung der Menschen im Alten Testament fusst. Soll aber die Thatsache erkannt werden, dass die, die im Gesetz stehen, aus Werken des Gesetzes nicht gerechtfertigt werden

können, so kann dies nur auf eine Ordnung Gottes zurückgeführt werden, der zufolge das Gesetz eben die Schuld der Menschen wenn nicht gewirkt hat, so doch an der Erzielung des Thatbestandes der absoluten Schuldverfallenheit der Menschen bedeutsamen Anteil hat.

Ferner spricht 4, 15 als allgemeinen Satz aus, dass das mosaische Gesetz den göttlichen Zorn wirkt, dass dagegen überall da, wo nicht gesetzliche Ordnung das normgebende Prinzip ist, auch keine Übertretung vorhanden ist. Die Abrahamverheissung wird auch hier ähnlich wie Gal. 3 als die im Gegensatz zum Gesetz stehende Heilsordnung Gottes gefasst (V. 13. 14). Daher wohnt dem Gesetz zur Gewinnung der Gerechtigkeit eine positive Bedeutung nicht inne, sondern nur die negative der Zornwirkung. Wie sehr diese Thatsache als gottgewollte und gottgewirkte gedacht ist, zeigt die finale Wendung des gegensätzlichen Gedankens V. 16: Deshalb kommt das Erbe aus Glauben und nicht aus Werken, damit es gnadenweise geschenkt, nicht als Werkverdienst errungen werde. Wenn das Gesetz Zorn wirkt, so soll es nach Gottes Absicht Zorn wirken. Andererseits, wo, wie dies im Christentum der Fall ist, das Gesetz als normgebendes Prinzip entthront ist, da wird es auch nicht übertreten, vgl. Gal. 2, 18 *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.* Ja, der Gedanke in V. 15 b c geht noch weiter, da *νόμος* hier nicht auf das mosaische Gesetz beschränkt werden darf, sondern von gesetzlicher Ordnung überhaupt spricht. Übertretung giebt es nur da, wo eine solche Ordnung herrscht. Für das Christentum aber bestreitet Paulus eine solche, er leugnet daher auch *παράβασις* im Christenstand, um nicht „den Glauben zu entleeren“ V. 14.[1])

---

[1]) Mehrfach ist 4, 15 als Parenthese oder als Glosse verstanden worden (vgl. hierüber Clemen, Einheitlichkeit S. 81, Denselben, Lehre von der Sünde I S. 37 ff.), zuletzt von Schmiedel LC 1894, Sp. 1876 und Demselben in Winer's Gramm. § 19, 13 h. Clemen hat den Vers deshalb im Text lassen wollen, weil er wegen 5, 13 b unentbehrlich bleibe. Allein das einzig zulässige Kriterium für die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum Text liegt doch wohl in dem Zusammenhang der Stelle, in welchem der Vers steht. Richtig ist, dass V. 15 b c mit dem von dem Apostel verfolgten Gedanken nicht in Zusammenhang steht. V. 15 b c sind Nebenbemerkung, veranlasst durch V. 15 a. Das Wort *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* scheint mir jedoch seinen Platz im Zusammenhang wohl behaupten zu können. Denn V. 13. 14

Ausgeschieden dagegen scheint die Bezugnahme auf den göttlichen Zweckgedanken 10, 4. Ist doch auch die Fragestellung hier eine andere. Denn es handelt sich nicht um das Verständnis der Heilszwecke Gottes mit dem Gesetz, sondern um die Anerkennung der Thatsache, dass Gott in Christus einen anderen Gerechtigkeitsweg geordnet hat. Die Juden verschliessen derselben noch ihre Augen, Paulus möchte sie gewinnen, dass sie sich zu einem *ζῆλος θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν* bekehren. In 9, 30—33 ist freilich ein Fazit aus Israels Geschichte gezogen, welches in dem Masse, als es auf den Verlauf der Geschichte Bezug nimmt (V. 31), dem Gedanken eine verschiedene Wendung giebt.

Allein anders als im Galaterbrief tritt die positive Seite des Gesetzes stark hervor, Kap. 2. 7. 8. 13. 14.

Die Verschiedenheit der Beurteilung des Ceremonialgesetzes in Gal. 4 und Röm. 14 erklärt sich völlig befriedigend aus der Verschiedenheit der zugrunde liegenden Situation. Wo jüdische Festfeiern den Heidenchristen als Glaubensgebot aufgelegt werden sollten, sah Paulus die christliche Freiheit bedroht und verurteilte die falsche Knechtung aufs schärfste. Den römischen Judenchristen, die den Heidenchristen aus der Tagewahl nicht ein Gesetz machen wollen, kann er die Glaubensschwäche nachsehen, ebenso wie „gegen die harmlosen Vegetarianer mildere Töne anschlagen". Stellt er doch auch hier die Grundsätze auf *οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ* V. 14 (= Mark. 7, 15. 18) und *πάντα καθαρά* V. 20. Er selbst rechnet unbedenklich, auch wo er an eine heidenchristliche Gemeinde schreibt, nach dem jüdischen Kalender I Kor. 16, 8; 5, 8. Der Nutzen der Beschneidung aber Röm. 2, 25; 3, 1f. liegt nicht auf dem ethischen Gebiet. Für dies gilt *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν*

---

war ausgesagt, dass die Verheissung und das Erbe nicht durch das Gesetz kommen. Was aber das Gesetz im Gegensatz zu Verheissung und Erbe wirkt, das sagt erst V. 15a. Wenngleich der Nachdruck auf der Darlegung der göttlichen Verheissung und des Glaubensweges als Heilsweg liegt, so hat die Entfaltung der Kehrseite doch im Zusammenhang auch Berechtigung. Sagte V. 15a, dass das Gesetz nicht erfüllt werden kann (Schmiedel), so wäre dies allerdings ein fremdartiger Grund. Aber V. 15a sagt, was das Gesetz thatsächlich wirkt (wegen 5, 20), in Ausführung des Zweckgedankens, den Gott mit dem Gesetz verfolgte. Denn Gesetz und Verheissung stehen für den Apostel in ausschliesslichem Gegensatz zu einander.

I Kor. 7. 19, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία* Gal. 5, 6, *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή* Röm. 2, 28. Die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung hat Paulus mindestens seit den in der Gemeinde Antiochia ausgebrochenen Streitigkeiten allezeit bestritten, unbeschadet dessen, dass er sich aus praktischen Gründen die Freiheit nahm, gelegentlich auch seinerseits zu beschneiden (Apg. 16, 3. Gal. 5, 11). Die prinzipielle Ablehnung der Beschneidung formuliert er unter Umständen sogar scharf dahin: *ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* Gal. 5, 2, ja er kann verächtlich von einer Zerschneidung *(κατατομή)* sprechen Phil. 3, 2 und grausam höhnen *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς* Gal. 5, 12. Der positive Wert der Beschneidung ist ein offenbarungsgeschichtlicher. Er liegt darin, dass sie dem theokratischen Volk, dem Volk der göttlichen Verheissung, einverleibt, zum Bundesglied macht und daher Anrecht auf das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον* Röm. 1, 16 giebt. Diese Bundeszugehörigkeit bedingt aber das gottgewollte Verhalten, wenn sie wirksam bleiben soll, d. h. im christlichen Sinn ein Sein und Bleiben *ἐν Χριστῷ* und *ἐν πνεύματι.* So schlägt dies äussere Bundeszeichen um und behält nur die Bedeutung eines Symbols, welches zur Bethätigung in dem entgegengesetzten Lebenselement verpflichtet. D. h. es wird an sich völlig wertlos, wahrhaft beschnitten gilt nur, aber auch ein jeder, einerlei ob Jude oder Nichtjude, der *ἐν πνεύματι* und *ἐν Χριστῷ* ist Röm. 2, 29. Phil. 3, 3. Kol. 2, 11.

Von grösserer Wichtigkeit aber ist die Frage, ob und in welcher Weise dem Gesetz eine bleibende Bedeutung (usus normativus) zuerkannt wird.

Die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, welche in der Schwäche des Gesetzes dem menschlichen Fleisch gegenüber ihren Grund hat, ist dadurch gehoben worden, dass Gott seinen eigenen Sohn in der Nachbildung des Sündenfleisches geschickt und in dessen Sündopfertod die Sünde in dem Fleische verurteilt hat Röm. 8, 3. Dies ist geschehen zwecks Vollziehung der göttlichen Heilsabsicht, dass die Rechtforderung des Gesetzes *(τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου)* in den in der Kraft des *πνεῦμα* Wandelnden erfüllt würde. Man darf den Apostel nicht dahin verstehen, dass hier das Gesetz im Gegensatz zu 5, 20. Gal. 3, 19

gegeben erscheinen solle zu dem Zweck, um erfüllt zu werden und dass diese göttliche Absicht nur durch die fleischliche Beschaffenheit der Menschen durchkreuzt worden sei, sondern von der thatsächlichen Unmöglichkeit der Erfüllung des als göttlich gedachten Gesetzes spricht er, und damit ist es für ihn, ob ausgesprochen oder nicht, selbstverständlich, dass diese Unmöglichkeit in dem Heilsplan Gottes einbegriffen war. Dass er aber nun, nachdem Christus das Hindernis der Gesetzeserfüllung beseitigt hat, das Gesetz als Norm nicht aufgerichtet wissen will, geht aus der Fassung des 4. Verses hervor. Er sagt nicht *ἵνα ὁ νόμος πληρωθῇ ὑφ᾽ ἡμῶν*, sondern *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*. Es ist in dem Christen eine treibende Kraft, welche wirksam ist in der Richtung, dass das, was das Gesetz will und fordert, als Einheit gefasst, zur Erfüllung kommt. Das ist das *πνεῦμα*. Das Gesetz und der Geist sind inhaltlich gleichartig. Daher braucht der Christ nicht eine Norm ausser derjenigen, welche er in dem Geistesbesitz in sich trägt.

Diese Anschauung ist die gleiche wie die Gal. 5 vorgetragene. Sie spiegelt nicht das christliche Leben, wie es sich empirisch dem Blicke des Beobachters darstellt, sondern das christliche Ideal, wie es der Apostel in seiner Brust trug, wider. Es sind Glaubensaussagen, aus der Fülle desjenigen, was der Apostel als gottgewolltes Ziel erfasst hatte und selbst erstrebte, hervorgegangen. Beidemale entwickelt er die Stellung des Christen zum Gesetz in Auseinandersetzung mit gegnerischen Beschuldigungen, in Zusammenhängen, in denen es ihm darauf ankommt, den Beweis zu erbringen, dass sein Evangelium zu Sünde nicht führe. Von einem tertius usus legis kann weder Gal. 5 noch Röm. 8 gesprochen werden. Überall, wo der Christ seinem normalen Stande nach betrachtet ist, ist er über die Verpflichtung auf das Gesetz erhaben.

Aber „die schlechte Wirklichkeit“, der empirische Zustand des Christen, der ja doch noch *ἐν σαρκί* ist, dringt ihm auch eine andere Beurteilung des Gesetzes ab. Schon das *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος* 7, 6 lenkt zurück zu der Anschauung, dass das Gesetz doch auch noch für den *πνευματικός* Norm ist. Deutlich aber tritt das Gesetz als auch dem Christen gebietende Norm 7, 14—25 auf. Der Christ weiss, dass das Gesetz aus dem göttlichen Geiste herstammt und dessen Wesen und Art

an sich hat. Aber er als Fleischeswesen ist verkauft unter die Sünde. Der ganze Kampf, den der Apostel schildert, ist ein Kampf des fordernden Gesetzes und des als *σάρξ* der Sündenmacht unterliegenden Christen. Wenn der Christ sich betrachtet nach der Seite, dass er *σάρκινος* ist, so kann er sich aufschwingen zum Hass gegen die Sünde V. 15, zur Zustimmung zu dem Gesetz, dass es gut ist V. 16, zum Wollen des Guten V. 15ff., zur Freude an dem Gesetz Gottes V. 22, aber er kann es nicht weiter bringen als zu einem *τῷ νοῒ δουλεύειν νόμῳ θεοῦ* V. 25. Hier tritt der tertius usus legis klar und deutlich in Sicht.[1])

Von hier aus erklärt sich die S. 193 erwähnte Thatsache, dass Paulus mehrfach in sittlichen Ermahnungen an alttestamentliche Gebote anknüpft. Im Römerbriefe erweist 13, 9 mit der Anführung bestimmter Gebote des Dekalogs mitten zwischen dem sublimierten Begriff *νόμος* V. 8 und 10, dass Paulus in seiner apostolischen Praxis auch auf positive Gebote des Alten Testaments verwiesen hat, um den Inhalt des göttlichen Willens,

---

[1]) Daraus ergiebt sich, dass Wernle (S. 14) im Anschluss an Ritschl ganz unrichtig gegen „die protestantische Missdeutung der Person Pauli“ eifert. „Paulus muss nun einmal der orthodoxe Lutheraner sein, der Reue und Glauben, Sünde und Gnade beständig in sich herumträgt, um aller Welt zu zeigen, dass der Widerspruch kein Widerspruch sei. Dass Paulus nie aus der Sünde herausgekommen ist, gilt als Axiom, das keiner Beweise mehr bedarf“. Es handelt sich für uns aber nicht um ein Axiom, sondern wir haben den exegetischen Nachweis der Richtigkeit und Notwendigkeit der auf Röm. 7 basierten reformatorischen Anschauung angetreten, dass Paulus als Christ in der That sich nicht aus der Sünde befreit wusste. Dass damit ein Widerspruch im Bewusstsein des Apostels gegeben ist, ist wahr. Einen solchen dürfte man aber nur dann nicht annehmen, wenn es psychologisch feststände, dass er in einem christlichen Bewusstsein nicht bestehen könne. Aber auch die Reformatoren legen in ihrem Glaubensleben und ihrer Glaubenslehre für die Thatsächlichkeit eines derartigen Widerspruches Zeugnis ab. Es darf auch unser eigenes Christenleben dafür aufgerufen werden, dass beide Seiten der Betrachtung für einen Christen möglich sind. Der Christ ist frei von Sünde und ist es nicht. Er erfüllt Gottes Willen und erfüllt ihn nicht, er kann ihn nicht erfüllen. Der auf Erden wandelnde Christ ist in seinem Bewusstsein nicht einheitlich, sondern trägt einen Zwiespalt mit sich herum, unter dem er selbst oft bitter zu leiden hat und der erst dann gelöst werden wird, wenn dieser Todesleib von uns abfallen wird.

wie ihn der Christ im Pneumabesitz in sich hätte tragen sollen, zu entfalten.

Mehr dagegen nach der Richtung von Gal. 5 und Röm. 8 bewegt sich der Gedanke Röm. 2, vgl. S. 73. 113ff. 190f.

Die Korintherbriefe. Die bedeutsamste Aussage über das Gesetz in diesen Briefen ist II 3, 6ff. Über dieselbe s. S. 159f.

Das Wort I Kor. 15, 56 „der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz“ hat zu sehr paulinischen Klang und Inhalt, als dass die Schwierigkeiten, die der Zusammenhang bietet, gegen die Echtheit entscheiden könnten. Inhaltlich kennzeichnet es die objektive Erfahrung des Menschen in einer Röm. 7, 7—11 durchaus nahestehenden Art, nur mit dem Unterschied, dass die Korintherstelle wohl nichts anderes als das mosaische Gesetz mit *νόμος* meint. *ἔννομος Χριστοῦ* I Kor. 9, 21 vgl. Gal. 6, 2 ist der Apostel, sofern seine christliche Freiheit um Christi willen und durch Christus in der Erfüllung des Liebesgebots wirksam wird. I Kor. 7, 19 aber, gleichviel, ob der Apostel hier ein Wort aus einer jüdischen Schrift citiert oder nicht, ist nach Analogie von Röm. 13, 9 zu verstehen. Paulus hat wohl in der Theorie, nicht aber in der Praxis darauf verzichtet, auch positive alttestamentliche Gebote als Gottes Willensforderungen den Gemeinden einzuschärfen.

Der Philipperbrief. Die wenigen Hindeutungen auf die Stellung zum Gesetz kehren die negative Seite der Gesetzesbetrachtung hervor. Jüdische Gesetzlichkeit gilt als *ἐν σαρκὶ πεποιθέναι* 3, 3. 4. Seine einstige, im jüdischen Sinn untadelige Gesetzeserfüllung beurteilt der Apostel jetzt als Schaden (*ζημία*) und Mist (*σκύβαλα*) 3, 7. 8. Das Christentum ist Dienst im Geiste Gottes 3, 3, Streben nach Gerechtigkeit aus Gott 3, 9 im Gegensatz zu der eignen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz herkommt, Vertrauen auf 3, 3 und Einheit mit Christus 3, 9. 8.

Der Kolosserbrief. Die Gegensätze, innerhalb deren sich das wahre und das falsche Verständnis des Christentums bewegen, sind 2, 8. 20 *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und *Χριστός*, und nach V. 20b können sie auf die noch kürzere Formel *κόσμος* und *Χριστός* gebracht werden. Die Irrlehrer sind aber Judenchristen, welche eine besondere Art des Judentums in den christlichen Glauben einführen wollen. Sie lehren Gesetzes-

beobachtung und Engeldienst: mit jener untergiebt man sich der Gewalt der Engelmächte. Denn diese stehen hinter dem Gesetz als die eigentlichen Machthaber desselben. Indem Christus das Gesetz aus der Mitte gethan und es ans Kreuz angenagelt hat, sind zugleich die Geistermächte, welche durch das Gesetz herrschten, mit dem Mittel ihrer Gewalt ihrer Gewalt selbst verlustig gegangen. Das Handeln Gottes in Christus V. 14. 15 schliesst für die Gläubigen sowohl die Vollziehung der *περιτομὴ χειροποίητος* (weil diejenige *περιτομή*, die sie nun erfahren, die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ*, ihr Wesen in der *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* und der *ζωοποίησις* hat V. 11—13) als auch Speise- und Festgebote aus V. 16, weil diese nur der Schatten sind, den das *σῶμα*, nämlich Christus, vorausgeworfen hat V. 17. Das Judentum wird also hier durchaus auf die Seite des Kosmischen gestellt, es ist nur *σκιὰ τῶν μελλόντων*, Christus aber hebt es auf, indem er das Gesetz beseitigt. Der Gedanke, den doch der Galaterbrief daneben auch zur Geltung brachte, dass das Gesetz nach seinem ethischen Gehalt im Christentum gleichfalls zur Erfüllung gelange, kommt hier nicht zur Ausführung. Das Positive, worauf die Christen verwiesen werden, ist die Fülle, die sie in Christus, dem *πλήρωμα τῆς θεότητος*, besitzen 3, 11 vgl. mit 2, 9—11, das verborgene Leben mit Christus in Gott 3, 3. *τὰ ἄνω ζητεῖν, τὰ ἄνω φρονεῖν* ist Aufgabe des Christen 3, 1. 2, das Anziehen des neuen Menschen 3, 10f. Daraus werden die sittlichen Forderungen abgeleitet.

Der Epheserbrief. Hier wird 2, 14—16 die zu Übertretungen gegen das Gesetz führende sarkische Beschaffenheit als trennende Schranke gefasst, welche zwischen Gott und der Menschheit bestand und Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit hervorrief. Durch den Tod seines Fleisches hat Christus das Gesetz ausser Kraft gesetzt. In seinem Fleischesleibe hat er die Juden wie die Heiden zusammengefasst und am Kreuz und durch das Kreuz diese beiden vermöge ihrer sarkischen Beschaffenheit Gott gegenüber zusammengehörigen Teile der Menschheit mit Gott versöhnt. So hat er die Feindschaft der Menschen gegen Gott getötet, Frieden mit Gott gestiftet und Juden wie Heiden zu einer Einheit in der neuen Art des Geistes gemacht. Nun haben sie in Einem Geiste Zugang zum Vater und werden eingebaut werden im Geiste in das Haus Gottes

V. 18. 22.[1]) Danach ist gleichfalls das Gesetz als völlig abgethan und die vorchristliche Menschheit, ob Juden oder Heiden, unter dem Gesichtspunkt der *σάρξ*, das Christentum aber als diejenige Sphäre betrachtet, wo das *πνεῦμα* herrscht. Dennoch aber mahnt in diesem Briefe der Apostel (vgl. Röm. 13, 9. I Kor. 7, 19): „Ehre deinen Vater und die Mutter, welches das erste Gebot mit einer Verheissung ist; damit es dir wohlgehe und du lange lebest auf der Erde“ 6, 2. 3.

---

7. Kapitel.

Gesetz, Fleisch, Sünde.

Die vorgetragene Anschauung vom Gesetz fusst auf gewissen Voraussetzungen, die nunmehr noch erörtert werden müssen, wenn das Verständnis der eigenartigen Lehre des Apostels abgerundet werden soll.

Wie kommt Paulus dazu, über den vorchristlichen Zustand die parallelen Aussagen zu machen: „die Menschheit war unter die Sünde verschlossen“ und „sie war unter den Gewahrsam des Gesetzes verschlossen“? Gal. 3, 22. 23. Wie kann er sagen: „weil ihr nicht mehr unter dem Gesetz seid, wird die Sünde nicht über euch herrschen“? Röm. 6, 14. Wie kann er behaupten: „als wir im Fleische waren, hat das Gesetz sündhafte Regungen in uns hervorgerufen“? Röm. 7, 5. 6. Wie kann er nach der Schilderung des Kampfes zwischen Fleisch und Geist im Christen Gal. 5, 17 fortfahren: „wenn ihr euch aber vom Geiste treiben lasst, so seid ihr nicht unter dem Gesetz“ V. 18, wo wir als Gegensatz den der Fleischesherrschaft erwarten? Wie hat sich Paulus das gegenseitige Verhältnis von *νόμος*, *σάρξ*, *ἁμαρτία* vorgestellt?

Wir kommen damit auf das schwierige Gebiet der paulinischen Anthropologie. Die bisherige Methode der anthropologischen Untersuchung war die, dass man die Anthropologie

---

[1]) Die nähere Begründung dieser exegetischen Auffassung habe ich StKr 1899 Heft 4 gegeben, worauf ich der Kürze halber hier verweise.



des Apostels als etwas in ihren Grundlagen und Grundgedanken das vorchristliche und das christliche Denken des Paulus Durchziehendes ansah. Die Basis wurde als gemeinsame betrachtet, nur erfuhr sie durch den Eintritt des Glaubens in mancher Hinsicht, in erster Linie hinsichtlich der Lehre vom *πνεῦμα* und von der *σάρξ*, Veränderungen. Diese Anschauung muss als die naturgemässe anerkannt werden, wenn richtig ist, dass der Apostel schon vor seiner Bekehrung eine vertiefte Auffassung des Gesetzes und damit der Sünde gehabt hat; wenn er damals schon das Gesetz als pneumatisch erkannte; wenn er erfuhr, dass er wohl das Wollen habe, dem Gesetz Gottes gemäss zu leben, aber nicht das Vollbringen; wenn er sich als unglückseligen Menschen fühlte und ihn die Sehnsucht erfüllte, aus diesem Todesleibe erlöst zu werden. Daher verlangt von hier aus Gunkel (S. 107) mit Recht als Voruntersuchung über diesen locus der paulinischen Theologie Behandlung der Frage: „Hatte die pessimistische Stimmung, welche zur Zeit Christi im hellenistischen Judentum herrschte, und nach welcher die Sinnlichkeit des Menschen, der Fleischesleib, welcher ihn an diese Sinnenwelt bindet, die eigentliche letzte Ursache seiner Sündhaftigkeit ist, hatte diese Stimmung auch im palästinensischen Judentum Eingang gefunden?“ Es kann dann eine Beeinflussung des Paulus durch philosophische Gedanken seiner Zeit kaum geleugnet werden.

Anders stellt sich die Sache bei unsern exegetischen Ergebnissen. Hat Paulus vor seiner Bekehrung, als Pharisäer, das Gesetz als erfüllbar, als Weg zum Leben, angesehen, hat er sich selbst nicht als sündig, sondern als untadelig vor dem Gesetz gewusst, so hat er von *νόμος, σάρξ* und *ἁμαρτία* andere Anschauungen gehabt als zur Zeit des Römerbriefes, es haben seine anthropologischen Grundgedanken eine Neugestaltung erfahren, die von seiner Bekehrung aus verstanden werden muss.

Paulus hat Christum erfahren als den *κύριος*, welcher das *πνεῦμα* ist. Diese Erfahrung war dergestalt, dass er sich seitdem in das Lebens- und Wesenselement dieses erhöhten Herrn hinein versetzt und trotz seiner noch irdischen Existenzform zur Einheit mit ihm zusammengewachsen wusste. Der Inhalt sowohl wie das Ziel seines Lebens war fortan Christus. Jeden andern Inhalt und jedes andere Ziel verneint der Apostel.

Dieser Christus war aber ein solcher, welcher durch das Erdendasein, in dem der Apostel noch stand, hindurch gegangen war. Er hatte sein Leben unter dem Zeichen des göttlichen Fluches, als Sünder, am Kreuz beschlossen. Damit war erwiesen, dass niemand, auch kein Jude, am Messiasreiche Anteil erhalten konnte, der sich nicht der Wirkung des Todes Christi unterstellte. Aber das Erdendasein Christi war für ihn nur eine Durchgangsstufe gewesen. Wie er nun in der Seinsform des Geistes lebte, so berief er zu derselben auch die Seinigen. Wie sich das Erdendasein für Christus nur als Durchgangsstufe zur himmlischen Seinsweise erwiesen hatte, so war mit der Einbeziehung der Gläubigen in die gegenwärtige Existenzweise des *κύριος* auch das Erdendasein als die ihrer Bestimmung nicht entsprechende Seinsweise hingestellt. Die Vorstellung von der *σάρξ* und mit ihr diejenige von *νόμος* und *ἁμαρτία* musste eine andere werden.

νόμος freilich war und blieb dem Apostel auch als Christen, wenigstens in der Hauptsache, das alttestamentliche Gesetz. Aber es war ihm bis dahin in der Art der Inbegriff des göttlichen Willens an den Menschen gewesen, dass dieser den im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes erfüllen konnte und nur zu erfüllen brauchte, um des Wohlgefallens Gottes sicher zu sein. *ἁμαρτία* stand zum Gesetz nur in negativer Beziehung. Überall da, wo der *νόμος* nicht als Richtschnur des menschlichen Thuns galt oder übertreten wurde, war *ἁμαρτία*. Die Sünde war die Abweichung des menschlichen Thuns von dem geoffenbarten Gottesgesetz. Nun erkannte er, dass eben dieser *νόμος* über Christus den Fluch ausgesprochen hatte und dass im Kreuzestod dasjenige Strafgericht an dem Messias vollzogen worden war, dem ohne diesen Tod alle Juden, natürlich auch alle Heiden, unterworfen gewesen wären. Er erkannte: wo *νόμος* ist, da ist auch *ἁμαρτία*. Er erkannte, dass unter das Licht des Kreuzes Christi gestellt auch sein Gesetzesdienst, in dem er Gerechtigkeit besessen zu haben glaubte, Sünde gewesen war. Auch für ihn persönlich galt: *ὑπὸ νόμον* gewesen sein war gleichbedeutend mit *ὑφ᾽ ἁμαρτίαν* gewesen sein. Hatte er doch als frommer Jude von seinem Gesetzesstreben geleitet den Heiligen Gottes verfolgt.

Diese für einen Juden geradezu widersinnige Erfahrung mit

dem Gesetz galt es in den Zusammenhang der teleologischen Heilsoffenbarung Gottes einzuordnen. Paulus ist weit entfernt von marcionitischer Beurteilung des alttestamentlichen Gesetzes. Das Gesetz ist ihm zu allen Zeiten der Ausdruck des heiligen Gotteswillens gewesen. Was er verneint, ist 1) die Behauptung des Judentums, dass das Gesetz Heilsweg sei und bleibe, 2) die Fähigkeit des Menschen, anders als in der Kraft des *πνεῦμα* dasjenige, dessen Ausdruck das Gesetz ist, den Gotteswillen, erfüllen zu können. Mit diesem Zweiten geht allerdings Hand in Hand eine von dem Apostel stillschweigend vollzogene Entwertung der nichtethischen Teile des Gesetzes. Da, wo Paulus von der Beseitigung des Gesetzes im Christentum redet, hat er entweder stets solche Bestimmungen, welche sich auf das Gebiet des Irdisch-Materiellen beziehen, im Auge, oder er behandelt die Beseitigung des Gesetzes als der den Menschen verpflichtenden Norm als geschehen in und gleichbedeutend mit der Tötung der *σάρξ* des Menschen.

Wie aber hat sich Paulus die Erfahrung, dass er unter dem Gesetz als sündig erwiesen worden ist, vergegenständlicht? Er hat geurteilt: wenn das Gesetz die verdammende Wirkung gehabt hat, so sollte es dieselbe nach Gottes Absicht haben. Hat das Gesetz die Menschen nicht zur Gerechtigkeit geführt, so hat Gott es nicht zu dem Zweck gegeben, dass durch dasselbe Gerechtigkeit erworben würde. *τῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19 hat es Gott gegeben. Das ist ein Urteil, welches noch uns hart im Ohre klingt und das der Jude geradezu als lästerlich empfand. Aber Paulus hat es unter dem Zwange der ihn beherrschenden Weltanschauung gefällt. Von ihr aus konnte er zu keinem andern Ergebnis gelangen. Und die Kehrseite darf auch nicht vergessen werden. Das Gesetz war und blieb für ihn göttliche Offenbarung und als solche Ausfluss und Ausdruck des göttlichen Willens. Auch als Christ erkannte er sein Thun als Erfüllung des Gesetzeswillens. Die Heilsveranstaltung in Christus erkannte er als zu dem Zwecke geschehen, dass die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt werde in uns Röm. 8, 4. Gott gefallen kann nur der, welcher dem Gesetz Gottes unterthan ist Röm. 8, 7. 8. Sünde ist ihm auch jetzt Verletzung des Gottesgesetzes, aber des in eine höhere Sphäre erhobenen Gottesgesetzes. Erst als dasjenige, was seine Seele unter dem

Gesetz mit heisser Glut erstrebt hatte, in Wahrheit sein Besitz geworden war, die Gerechtigkeit, die zum göttlichen Leben führte, hat er verurteilende Worte über das alttestamentliche Gesetz gesprochen.

Aus Röm. 8, 3. 4 geht hervor, dass die negative Gesetzesauffassung des Apostels in Zusammenhang steht mit seiner Vorstellung von der *σάρξ*. Die negativen Urteile aber über die *σάρξ* sind nur die Korrelate zu seiner Erfahrung und seinem Verständnis des *πνεῦμα*.[1]) Erst als Paulus die Wirkung des göttlichen *πνεῦμα* in seinem Herzen erfahren hat, hat er die *σάρξ* als sündig gewertet. War Paulus vor seiner Bekehrung seiner Denkart nach Pharisäer, so hat er das Fleisch nicht für an sich sündig gehalten. War es doch das notwendige Substrat der Anteilnahme am messianischen Reich, wie dies der Pharisäismus erwartete.[2]) Erst als Christus sich ihm offenbarte als der am Kreuz der *σάρξ* abgestorbene und ihn berief zu einem Sein *ἐν πνεύματι*, ging ihm das Verständnis auf, welches die sittliche Beschaffenheit der *σάρξ* sei, und zwar wiederum, indem er teleologisch aus der in Christi Tod offenkundigen Heilsthat auf die darin liegende Bekundung des göttlichen Urteils schloss. Nicht die subjektive Erfahrung, sondern die objektive Kundgebung Gottes war der Leitstern seines Denkens. Indem Christus der *σάρξ* abgestorben war, war er der *ἁμαρτία* abgestorben Röm. 6, 10. Die Sendung des Sohnes Gottes *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* hatte den Zweck, der im Sündopfertod Christi verwirklicht wurde. Auf den Tod des Fleisches des Christus ist das Heilswerk Gottes mit den Menschen gegründet. Mit der Tötung des Fleisches des Christus hat Gott das endgültige Verdammungsurteil über die *ἁμαρτία* ausgesprochen Röm. 8, 3. Von hier aus betrachtet ist es notwendig, das Fleisch des Christus dem menschlichen Fleisch gleichartig zu denken. Der Gedanke der nicht völligen Gleichartigkeit ist in *ἐν ὁμοιώματι* ausgedrückt. Im Tode des Fleisches des Christus

---

[1]) So hat die paulinische Lehre von *σάρξ* und *πνεῦμα* bei unverkennbarer, auf Verwandtschaft der Weltbetrachtung beruhender Berührung mit der philonischen Anschauung (E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen III, 2, [3]1881. S. 399ff.) doch einen durchaus verschiedenen Ausgangspunkt.

[2]) Vgl. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II [3]1898. S. 384. 391f. 547ff.



ist alles Fleisch als sündig erwiesen. Der Tod des Christus hatte den Zweck, dass das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας καταργηθῇ* Röm. 6, 6. Das Glaubensleben des Apostels *ἐν Χριστῷ* und getragen von der Kraft des *πνεῦμα* wurde erst ermöglicht durch ein Gekreuzigtwerden mit Christus, durch ein „Der Welt Absterben", durch eine Tötung seiner *σάρξ* und damit durch ein Entnommensein aus dem Bereich der *ἁμαρτία*. Das *ζῆν ἐν σαρκί* ist gleichbedeutend mit einem *ζῆν ὑφ' ἁμαρτίαν* oder *ὑπὸ νόμον*. Von der *σάρξ* heisst es: *τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται· οὐδὲ γὰρ δύναται* Röm. 8, 7. Die Lebensenergie der *σάρξ* ist ihrem ethischen Wesen nach widergöttlich, sündig. Von ihr wird der vorchristliche Mensch ganz beherrscht. Der Christ ist der Macht der *σάρξ* virtuell entnommen, aber thatsächlich steht er stets in hartem Kampf mit ihr. Auch den Christen sucht sie immer wieder in ihren Bann zu schlagen, er macht sogar noch Erfahrungen wie die Röm. 7, 14—25 geschilderten. Weil der Mensch aus Fleischesstoff besteht, ist er verkauft unter die Sünde Röm. 7, 14. Die Sünde hat das an sich gute Gesetz gemissbraucht, um den Menschen unter ihre Dienstherrschaft zu bringen. Das Gesetz, welches Gott dem ersten Menschen gegeben hatte, war bestimmt, ihn zum Leben zu führen. Die Sünde aber hat sich des Gesetzes bedient, um den als Fleisch der Versuchung zugänglichen Menschen zu Fall zu bringen und hat, da ihr dies gelang, die volle Herrschaft über den Menschen gewonnen. Er ist ihr Sklave geworden. Das Gottesgesetz mag darum pneumatisch sein: dem Menschen gegenüber ist es ohnmächtig. Denn im Fleische hat die Sünde ihr Reich und duldet keinen andern Herrscher neben sich. Erst wenn die *σάρξ* getötet ist und das *πνεῦμα* die Lebensenergie geworden ist, ist eine Änderung möglich. Erst wo das *πνεῦμα* ist, da wird auch der Inhalt des Gottesgesetzes erfüllt.

Von hier aus aber fällt uns noch ein anderes Ergebnis, das Verhältnis von Sünde und Gesetz betreffend, zu, welches teilweise im Widerspruch mit der traditionellen Auffassung steht. Wir Heutigen verstehen unter Sünde die bewusste Verfehlung gegen Gottes Willen. Das subjektive Moment des Wissens um die Verfehlung ist für unsere Auffassung von der Sünde konstitutiv. Für den objektiven, nicht im Bewusstsein oder in der Freiheit des Menschen liegenden Widerspruch gegen

den göttlichen Willen pflegen wir den Kunstausdruck Sünde nicht zu verwenden. Nicht so Paulus.

Röm. 5, 13 führt er den jüdischen Rechtssatz auf: „Sünde wird nicht zugerechnet, wo nicht Gesetz ist“. Dieser Satz will besagen, dass es im objektiven Sinne Sünde giebt, die subjektiv nicht zugerechnet wird, wenn nämlich Recht und Billigkeit geübt werden. Wo der Mensch nicht an einem positiven Gesetz einen Massstab hat, wird, auch wo er abweicht von der Norm, dies ihm nicht als subjektive Schuld angerechnet. Allein Gott verfährt nach diesem Rechtssatz nicht. Thäte er es, dann hätte die Menschheit von Adam bis Mose, die ein positives Gesetz, wie es Adam von Gott in dem Verbot des Essens bekommen hatte und wie es dem Volk Israel durch Mose gegeben wurde, nicht besass, nicht dem Todesverhängnis unterstellt werden können. Denn wenngleich *ἁμαρτία* kraft der Vererbung durch Adam in ihnen allen war, so doch keine *παράβασις*, keine subjektiv bewusste Übertretung. Gott aber verurteilt überall da, wo, wenn auch nicht *παράβασις*, aber doch *ἁμαρτία* ist.[1]) Hier haben wir also *ἁμαρτία* im Sinne des objektiv Bösen, *παράβασις* im Sinne von subjektiv bewusster Übertretung. Allein nun verallgemeinert man in Augustin's Nachfolge und fasst *παράβασις* (und *παράπτωμα*) überhaupt bei Paulus in diesem Sinn. Röm. 7, 7; 3, 20; 4, 15 werden zur Stütze dieser Ansicht verwendet. Indessen, für Röm. 7, 7 haben wir nachgewiesen, dass das sprechende Subjekt ein Kollektivum ist, die vorchristliche Menschheit, deren objektive Erfahrung an dem Erlebnis Adams dargestellt wird. Daher sind die Worte *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου* von der Erfahrung Adams aus gesprochen, in welcher die der Menschheit wohl einbegriffen ist, aber doch nicht in dem gleichen subjektiven Sinn, weil sie nicht die gleiche subjektive Erfahrung gemacht haben. Die Menschheit ist im objektiven Sinn in diese Erfahrung mit eingeschlossen,

---

[1]) Das ist eine viel ernstere Auffassung von der *ἁμαρτία* als wenn Philo gelegentlich mit der Verantwortlichkeit auch die Strafwürdigkeit des Menschen für die unbewusste Sünde ablehnt. Legis Alleg. I p. 50 M: *ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωήν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος ἐφ' οἷς ἥμαρτεν εἶπεν ἂν ὡς ἀδίκως κολάζεται, ἀπειρίᾳ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ σφάλλεσθαι περὶ αὐτό. Αἴτιον δὲ εἶναι τὸν μηδεμίαν ἐμπνεύσαντα ἔννοιαν αὐτοῦ. Τάχα δὲ μηδ' ἁμαρτάνειν φήσει τὸ παράπαν, εἴ γε τὰ ἀκούσια καὶ τὰ κατὰ ἄγνοιαν οὐδὲ ἀδικημάτων λόγον ἔχειν φασί τινες.*

insofern Adam sie in sich begreift und insofern der Christ auch für sich ihre Thatsächlichkeit rückschauend erkennt. Dies wollen auch die Worte *κατηργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν* V. 8 zum Ausdruck bringen. Aus dieser Darlegung folgt, dass die Stelle für die subjektive Erfahrung der Menschen unter dem Gesetz nicht verwendet werden darf. Nach Röm. 3, 20 *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* wird erst in christlicher Beleuchtung, wie der Apostel sie von 3, 10 an gegeben hatte, das Alte Testament zur anklagenden Urkunde. — Röm. 4 sucht Paulus nachzuweisen, dass das Alte Testament auf seiner Seite, nicht auf der Seite des jüdischen Gerechtigkeitsstolzes steht. Abermals also christliche Beleuchtung. Es ist christliche Erkenntnis, wenn er sagt *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.* Das Gesetz wirkt *ὀργή* aus dem 5, 20 angegebenen Grund. Erst der Christ, der nicht mehr *ὑπὸ νόμον* ist oder der nicht mehr im Bereich des (eines) Gesetzes als befehlender Norm ist, ist auch dem Bereich der *παράβασις* entnommen. Das heisst aber nach dem Zusammenhang nicht: der subjektiv bewussten Sünde, sondern: demjenigen, was in Gottes Beurteilung *παράβασις* ist. *παράβασις* ist hier im objektiven Sinn gebraucht. Erst von hier aus aber wird nun das *τῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19 und das *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* Röm. 5, 20 richtig verstanden. Die *παραβάσεις* und *παραπτώματα*, welche das Gesetz hervorrufen sollte, sind Verfehlungen vor dem Richterurteil Gottes, die Gott durch das Gesetz hervorgerufen hat, um eine breitere Basis für die Gnadenwirkung zu schaffen. Ob die Menschen ihr Thun zur Zeit des Bestehens des Gesetzes recht beurteilten, also ihre *παραβάσεις* als solche erkannten, das ist an beiden Stellen von keinem Belang. Die vorchristliche Erfahrung des Paulus und die Erfahrung des ungläubigen Judentums zeigen, dass sie in solchem Zustand die rechte subjektive Erkenntnis nicht besitzen. Im objektiven Sinne wird *παράβασις* auch Röm. 2, 23 gebraucht. *παράπτωμα* wechselt Röm. 5, 12—21 zwischen der das subjektive Moment mit einschliessenden (V. 15. 17. 18. vgl. *παρακοή* V. 19) und der objektiven (V. 16. 20) Bedeutung.

Wenden wir uns nun zurück zu dem geschilderten Gegensatz von *πνεῦμα* und *σάρξ*, so stimmen wir mit Holtzmann (II S. 27) überein: „Diese ganze Lehre ist natürlich an sich nichts Anderes, als Systematisierung einer Erfahrung, die Paulus

bezüglich des Lebens unter dem Gesetz im Gegensatze zur herkömmlichen Voraussetzung von der Erfüllbarkeit des Gesetzes gemacht hatte.“ Nur gilt für uns der Unterschied, dass das, was hier von der vorchristlichen Erkenntnis des Paulus ausgesagt wird, für uns eine erst dem bekehrten Paulus zugängliche Erfahrung ist. Und nicht aus hellenistisch-dualistischen Gedanken hatte er diesen Gegensatz in seine Weltanschauung aufgenommen und hat er ihn ins Christentum mit herüber genommen, nicht hat er den metaphysischen Dualismus der hellenistisch-jüdischen Weltbetrachtung zu einem ethischen oder religiösen herabgedrückt, sondern die christliche Erfahrung, die er im Gegensatz zu seinem jüdisch-pharisäischen Leben mit seiner Bekehrung machte, hat er als ein auf dem Boden der Anschauungen seiner Zeit stehender Mann mit den Vorstellungsmitteln der jüdisch-hellenistischen Bildung seiner Zeit und im Rahmen der theistisch-teleologischen Weltbetrachtung vergegenständlicht. Sein System, wenn man von einem solchen sprechen will, wird daher weniger von einem spekulativen Grundzug, von einem philosophischen Interesse durchwaltet, Paulus versucht weniger in die ihm entgegentretenden Probleme selbstthätig denkend einzudringen, als er aus den Erfahrungen seines Lebens notwendige Konsequenzen zieht, um die Einheit seines Bewusstseins aufrecht zu erhalten. Seine Erkenntnis folgt den objektiven Thatsachen, unter denen er sich stehen fühlt, sie lässt sich treiben.

Diese Auffassung des Paulinismus, konsequent durchgeführt, muss zu einem von dem jetzt beliebten wesentlich verschiedenen Aufriss der Theologie des Apostels führen. Die durch die Annahme hellenistisch-dualistischer Gedanken, welche die alttestamentlich-jüdischen überholen und durchkreuzen sollen, in die paulinische Theologie eingetragene Zwiespältigkeit und die in deren Gefolge auftretenden Antinomieen verringern sich. Die vorchristliche Denkweise des Apostels enthält hellenistische Elemente nur so weit sie im Pharisäismus wirksam waren. Daher muss Paulus durchaus von der Seite des religiösen, nicht des philosophischen Interesses verstanden werden. Seine Gotteslehre, einer der für das Verständnis des Apostels wichtigsten loci, sollte in keiner paulinischen Theologie fehlen. Die besonderen christlichen Gedanken sind von den beherrschenden Gesichtspunkten

der Christologie und der Pneumalehre aus zu entwerfen, welche die Weltbetrachtung des Judentums wesentlich umgestalten. Erst von hier aus gelangt man dann zum Verständnis der paulinischen Anthropologie, welche sich nun gleichfalls nicht unerheblich verschieden erweisen wird. Das Verhältnis zwischen *σάρξ* und *ἁμαρτία* scheint mir erst bei dieser Anschauung mit grösserer Aussicht auf befriedigende Resultate untersucht werden zu können.

Namenregister.

Verzeichnis
der erörterten paulinischen Stellen.

